Stefania Consigliere

dispense del corso di *Antropologia dei sistemi di conoscenza*

Università degli Studi di Genova
corso di laurea magistrale in
Metodologie filosofiche
a.a. 2012-2013

Oggetto di queste dispense è un tema quasi impossibile, parente della scala di Wittgenstein: si tratta di trovare, all'interno dell'Occidente e della sua tradizione conoscitiva, una pista che permetta di affacciarsi in modo civile sulle altre tradizioni conoscitive esistenti sul pianeta, frutto di altre premesse, di altre storie e di altre forme di vita; e di cominciare a lavorare ciò che le separa senza farsi prendere né da un'ingenua furia universalista, né dalla paura di cadere nel vuoto.

L'impianto generale è tripartito. La prima parte (capitoli 1–4) cerca di fare il punto sulla posizione storica dell'Occidente e indaga, scavando a ritroso, i fondamenti del nostro modo d'essere e di pensare, alla ricerca delle riflessioni e dei percorsi che, dentro la nostra tradizione, sono in grado di puntare anche sull'altrove e l'altrimenti. La seconda parte (capitoli 5–7) elabora un'antropologia costruttivista. La terza parte (capitolo 8) presenta alcune logiche culturali diverse dalla nostra, cercando di rendere conto della loro cogenza iuxta propria principia.

Le note hanno due funzioni. La prima è di rimandare il lettore, tramite riferimento bibliografico sintetico, a testi che permettono l'approfondimento e la verifica (i riferimenti biografici estesi sono contenuti nella bibliografia in fondo al testo). La seconda è esemplificativa: il discorso che queste pagine sviluppano va talora a controsenso rispetto al sentire comune ed è più facile afferrarne la prospettiva riflettendo sui casi quotidiani e sulle pratiche più scontate.

Dopo molta esitazione, ho scelto di non aggiungere un glossario: le risorse informatiche, oggi largamente disponibili, permettono infatti di trovare rapidamente definizioni esaustive di ogni vocabolo; inoltre, nel loro essere prive di struttura globale e piene di collegamenti, possono indurre a interessanti esplorazioni di piste collaterali.

Il percorso che queste pagine propongono è frutto di un percorso collettivo fatto lungo gli anni con altri soggetti impegnati in ricerche analoghe. È dunque ad altri che devo la gran parte delle idee qui esposte; il loro concatenamento (con tutto ciò che esso comporta: strategia argomentativa, scelta dei temi, tono ecc.) è invece mio, e vale come responsabilità globale per tutto quanto segue.

1. «Voi siete qui»

§ La crisi della modernità

Punto di partenza di questo ragionamento è la *crisi della modernità* (ma meglio sarebbe dire: *la crisi dei moderni*) nelle sue diverse forme e nel suo essere, per noi, eredità ineludibile con cui fare i conti. Nel secolo dei campi e del totalitarismo sono anche stati sviluppati anticorpi, faglie e interstizi si sono aperti nel grigiore del dominio. E dove la ragione classica ha mostrato il proprio limite sono state condotte sperimentazioni rigorose, che abbozzano nuovi modi di pensare il reale. In queste zone dobbiamo cercare, salvo voler recisamente saltare fuori da questa storia e da ciò che essa porta.

Fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, all'epoca della «prima mondializzazione», quando gli antichi equilibri rischiano di saltare, una *rivoluzione* si annuncia, tutt'altro che certa negli esiti ma infine figurabile: la sua eco si avverte nella politica come nelle scienze, nella giurisprudenza come nelle fabbriche. La crisi si manifesta contemporaneamente nell'ambito della conoscenza, come *crisi dei fondamenti*, e in quello dell'etica, come *crisi del fondamento* o crisi dei valori.

Le scienze più forti e formali – logica, matematica e fisica – furono le prime a manifestare, già verso la metà dell'Ottocento, quella che nei decenni seguenti sarà una débacle generalizzata. La geometria, che ancora per Kant era un *a priori* della conoscenza, si scompose mezzo secolo dopo nell'esplorazione di spazi non euclidei. Il meccanicismo deterministico della scienza classica newtoniana, garante dell'ordine nell'universo e della prevedibilità del movimento, venne limitato nel suo ambito di applicazione dalla nascente termodinamica. Nel 1909 Łukasiewicz mise in questione l'aristotelico principio di non contraddizione, «fondamento dell'essere e del pensiero», in vista dello sviluppo di logiche modali e a più valori di verità e, sempre all'inizio del Novecento, i tentativi di fondare la matematica in termini logici cominciarono a scontrarsi con aporie e paradossi[1]. Nel 1920 David Hilbert chiamò la comunità matematica a fare l'ultimo passo verso la perfezione della propria disciplina: fondare tutte le teorie esistenti sopra un numero finito di assiomi e dimostrare che tale insieme è consistente (ovvero, che non contiene contraddizioni); poco più di un decennio dopo, nel 1931, i teoremi di incompletezza di Gödel mostrarono che, nella logica del primo ordine, non è mai possibile definire la lista completa degli assiomi che permettono di dimostrare tutte le verità di quel sistema[2]. Nello stesso periodo la fisica classica, scopertasi ormai insufficiente alla descrizione di ciò che è molto piccolo o molto veloce, incorporò al vecchio modello la relatività einsteiniana e la meccanica quantistica, aprendo al proprio interno una densa serie di questioni che sono, in senso proprio, ontologiche.

Nell'arco del Novecento la crisi ha investito tutto l'impianto del sapere occidentale. Nessuna disciplina l'ha superata indenne: non la biologia (vedi la definizione stessa di *bìos* e le discussioni sui rapporti fra evoluzione e genetica[3]); non la medicina (vedi la critica al concetto

---

[1] Russell 1918.

[2] Hofstadter 1979; Palladino 2004.

[3] Gould 1977a, 2002.

di normalità e alla relazione fra fisiologia e patologia[4]); non la psicologia (dalla detronizzazione dell'uomo come soggetto razionale operata da Freud alle tensioni che percorrono la psichiatria transculturale e l'etnopsichiatria[5]); non l'antropologia (vedi la crisi degli anni Sessanta e la riflessione sul ruolo dell'osservatore e sul relativismo); non la linguistica (vedi la "svolta linguistica" nel suo rapporto con il realismo che sta alla base del pensiero occidentale). La parola chiave di questa crisi è *incompletezza*: non si danno teorie che siano, al contempo, coerenti e complete; qualcosa eccede, qualcosa resta fuori misura.

> Bisogna metter fine, attraverso un nuovo esercizio di lucidità, e in particolare di lucidità filosofica, a questo vecchio destino dell'Occidente, destino metafisico, secondo il quale bisogna pensare solo per arrivare, un giorno, a non pensare mai più. Dietro le sue apparenze spettacolari e in modo forse inaudito, la modernità ci mette di fronte a questa situazione nella quale ci troviamo attraversati da tutte le parti dall'insondabile, nella scienza così come nella filosofia, nell'arte così come nella nostra esperienza quotidiana.[6]

Nello stesso periodo si è assistito in Occidente anche alla *crisi del fondamento*, crisi dei valori culturali. Essa si è manifestata sia come tesi filosofica (Nietzsche, Weber, Heidegger, Sartre) che anche, e soprattutto, come dato di fatto generale del pensiero, come "clima sociale": la si ritrova nella letteratura, nell'arte, nella riflessione psicologica, nei film, nelle canzoni – nell'*umore* dell'epoca, insomma. Essa si presenta come consapevolezza diffusa che i valori che stavano a fondamento della modernità non sono più persuasivi; che il panorama che essi delineavano si è fatto problematico e incerto, e che altro bisogna cercare[7].

Non si deve intendere la crisi del fondamento come pura declinazione emotiva, sfumatura sentimentale nella nostra visione del mondo: è attorno a essa che si sono giocate gran parte delle migliori riflessioni e sperimentazioni politiche così come tutte le politiche di massa del secolo scorso. La crisi dei fondamenti ha a che fare con ciò che De Martino chiamava *crisi della presenza*: l'impossibilità di abitare il proprio mondo con agio, l'esposizione a un contesto eccedente e pericoloso. Come tutte le culture sanno, la crisi della presenza è momento di massimo pericolo, che può risolversi tanto per il meglio, con la stabilizzazione di una nuova presenza, quanto in modo nefasto. Da questo punto di osservazione, il nazismo è una risposta alla crisi tramite l'invenzione/riattualizzazione di un fondamento abbastanza credibile da risultare aggregante (quello della razza e della nazione); e tutte le geremiadi sui «giovani» e sul loro cinismo echeggiano, appunto, un'idea di fondamento[8].

§ Sviluppo arrestato

Alle possibilità che questa doppia crisi apriva, e a ciò che in vista del suo superamento già si muoveva, mettono un drastico stop le due guerre gemelle del Novecento, il dispiegarsi del totalitarismo, l'esperimento dei campi e la glaciazione post-bellica. L'arresto non arriva da fuori, da istanze e mire completamente divergenti (da una natura matrigna, da un popolo nemico, da un errore imprevisto); bensì da dentro, dal cuore stesso della civiltà che tale rivoluzione ha

---

[4] Canguilhem 1966.

[5] Devereux 1967; Coppo 2003.

[6] Richir 1990, p. 270-271.

[7] Schürmann 1986. Per chi invece avesse voglia di immergersi in questo primo presentarsi della crisi, l'ovvio rimando è alla letteratura (specie quella in lingua tedesca) dei primi decenni del Novecento.

[8] Virno 1990; Zanini e Fadini 2001.

teorizzato e cerca; dai medesimi soggetti che, partiti alla ricerca di *altro*, si ritrovano presi in una versione più potente e spettrale dello *stesso*.

La storia del Novecento dispiega una delle possibili linee di sviluppo di quella Ragione e di quella Libertà in nome delle quali quasi tutti, in un modo o nell'altro, stavano lottando. Da mezzo di *una* conoscenza e di *una* liberazione, la ragione strumentale si fa unico mezzo possibile di qualsiasi liberazione e di qualsiasi conoscenza, orizzonte unico della verità e sola garante del progresso. Portando all'estremo la logica di controllo (sulla materia, sulla natura, sugli altri umani) che la sottende, emerge il lato oscuro: la sua propensione a divenire totalitaria.

Scritto sul finire del secondo conflitto mondiale, *Dialettica dell'illuminismo* è un testo senza ritorno. La sua tesi è che l'illuminismo, istanza di libertà, contenga già in sé, nella logica del suo sviluppo, la barbarie nazista. «Poiché l'Illuminismo è totalitario più di qualunque sistema. Non in ciò che gli hanno sempre rimproverato i suoi nemici romantici – metodo analitico, riduzione agli elementi, riflessione dissolvente – è la sua falsità, ma in ciò che per esso il processo è deciso in anticipo.[9]»

Deciso in anticipo significa che, contro ogni proclamata cautela metodologica, contro ogni altisonante elogio del relativismo, la ragione moderna e la sua istanza conoscitiva presuppongono di aver già ragione – o comunque, di disporre degli unici mezzi giusti per fugare ogni dubbio. Detto altrimenti: nell'Occidente moderno e postmoderno il dubbio è possibile, e legittimo, solo all'interno, come lotta fra teorie rivali, o come ascissa di un processo che, per quanto asintotico, è comunque l'unico che permette di accertare la verità.

Non quindi aberrazione o inciampo storico, non deviazione occasionale da un percorso problematico ma più o meno condivisibile: il totalitarismo e i campi fanno parte in modo strutturale della nostra linea culturale, ne sono il rovescio oscuro. Sono i luoghi di massima visibilità della potenza della civiltà occidentale usata al nero: «Quasi nessuno dei princìpi etici che il nostro tempo ha creduto di poter riconoscere come validi ha retto alla prova decisiva, quella di un'*Ethica more Auschwitz demonstrata*»[10].

Pensare a partire da Auschwitz è innanzi tutto un problema genealogico: c'è un testamento ancora da aprire, un'eredità su cui dobbiamo pronunciarci in quanto figli e nipoti dei testanti. Possiamo farne quel che vogliamo: accettarla, rifiutarla, tenere alcune parti e gettarne altre, scomporla per far bricolage. Quel che non ci è possibile è continuare a far finta di niente, chiudere gli occhi su ciò che, in noi, è stato costruito per essere consono, e se il caso collusivo, con la storia recente delle nostre madri, dei nostri padri, dei nostri nonni.

Alla fine del secondo conflitto mondiale una glaciazione, ben metaforizzata dall'immagine della guerra fredda, ha ricoperto la crisi, impedendone ancora, e a lungo, la lavorazione. All'ingessatura sociale si è accompagnata una parvenza di democrazia e la rimozione collettiva del problema ha permesso di abitare per lungo tempo un "come se".

Per alcuni decenni si è fatto finta che la crisi dei fondamenti non ci fosse più: che ci fosse stata nel passato, ma che ormai la si potesse considerare conclusa, disattivate le sue istanze. Al calore delle scienze della prima metà del Novecento sono subentrati i protocolli, alle istanze rivoluzionarie le procedure governamentali. Allo stesso modo è sembrata conclusa, in Europa almeno, la "parentesi" totalitaria, l'orribile inciampo di un lungo momento. Dimenticando i moniti dei sopravvissuti, si è creduto che quanto era accaduto avesse insegnato la lezione una

---

[9] Horkheimer e Adorno 1944 e 1969, p. 32.

[10] Agamben 1998, p. 9.

volta per tutte[11]. Ma il tempo passa, le generazioni si succedono e il medicamento che andava bene per i padri feriti può essere veleno per i figli.

Quanto questa glaciazione fosse intollerabile lo testimoniano l'esplosione del '68 e i molti tentativi concettuali e pratici, spesso generosi, di uscire dall'iceberg e sperimentare altri climi[12]. Ora quei ghiacci si stanno sciogliendo e il paesaggio dilavato che viene in luce non trova un nome (postmoderno, ipermoderno, supermoderno, tarda o seconda modernità, modernità liquida), né un confine preciso. Prefissi e aggettivi cercano di aggiungere qualcosa alla modernità, di precisarne un'ulteriorità, ma è evidente che quello è ancora l'orizzonte: meglio sarebbe ammettere che quel che viviamo è un altro emergere della crisi, il secondo tempo (o la seconda possibilità) di una trasformazione mai compiuta, e andata a male nella peggiore delle maniere.

Alcune delle riflessioni più acute degli ultimi decenni partono da lì, dalla crisi sepolta, da un'eredità che non si riesce né ad abbandonare né a raccogliere perché a certi cadaveri non è mai stata data sepoltura. Carl Schorske[13] ha mostrato come la modernità elaborata a Vienna a cavallo tra Ottocento e Novecento (modernismo artistico, urbanistica, psicoanalisi) sia stata una risposta all'impossibilità di praticare la dimensione politica – un'impossibilità che presenta, ai nostri giorni, spoglia di qualsiasi via di fuga. E Suzanne Berger[14] ha analizzato le profonde affinità strutturali (economiche, sociali, migratorie, finanziarie) che legano la "prima mondializzazione", quella che va dal 1870 al 1914 e coincide col primo emergere della crisi, alla seconda mondializzazione ora in corso. È dunque importante e urgente, oggi, nel riapparire aperto della crisi, riprendere per nostro conto e criticamente le elaborazioni fatte durante il periodo a cavallo del Novecento, alla ricerca di ciò che i decenni seguenti hanno rimosso o appiattito.

La crisi si presenta oggi non è più secondo l'orizzonte della scienza, da un lato, e quello della politica, dall'altro; ma secondo un orizzonte interno (crisi della presenza all'interno dei confini occidentali) e un orizzonte esterno (crisi dell'egemonia occidentale). La crisi interna si manifesta sotto forme molteplici, dalla diffusione della depressione al venir meno del legame e degli istituti sociali, dalle dipendenze al disagio psichico[15]. Nell'impossibilità degli spazi politici, la zona in cui questa linea di crisi si manifesta più chiaramente è forse la psicologia clinica, dove da alcuni anni si discute delle nuove costellazioni diagnostiche emerse negli ultimi decenni. Secondo alcuni autori, i vecchi strumenti della psicologia, che descrivevano le forme di crisi nei soggetti occidentali novecenteschi "costruiti" sull'inconscio, non sono più efficaci nella descrizione delle nuove modalità di crisi (le «patologie del vuoto» derivano dalla sparizione, in epoca contemporanea, dell'inconscio freudiano classico)[16]. La crisi esterna, più facilmente leggibile, riguarda invece il vacillare dell'egemonia culturale, politica ed economica occidentale, che continuamente coniuga un potente discorso di liberazione e progresso a intollerabili forme di sfruttamento e oppressione – ciò che ingenera, pressoché ovunque, pratiche di resistenza.

---

[11] Burgio 2010. Primo Levi, fra gli altri, aveva messo in guardia da una troppo rapida e consolatoria liquidazione del nazi-fascismo e dei campi in termini di "parentesi di barbarie" entro un percorso di civiltà: quel che è accaduto una volta può accadere di nuovo.

[12] Passerini 2009; Poggio 2011.

[13] Schorske 1980.

[14] Berger 2003.

[15] Benasayag & Schmit 2003.

[16] Recalcati 2010.

Se l'orizzonte cupo di *Dialettica dell'Illuminismo* è ancora il nostro, non resta molto su cui far leva per riprendere le istanze di liberazione dal dominio – per ridare fiato alla parte più nobile della nostra tradizione, a cui taluni continuano ostinatamente a non volere rinunciare. «All'insegna del carnefice sono il lavoro e il godimento. Voler negare questo è andar contro a ogni scienza e a ogni logica. Non ci si può disfare del terrore e conservare la civiltà. Attenuare il primo è già l'inizio della dissoluzione. Di qui si possono trarre le conseguenze più diverse: dal culto della barbarie fascista alla fuga rassegnata nei gironi infernali. Ma se ne può trarre anche un'altra: non curarsi della logica, quando è contro l'umanità.[17]» Da questa dispossessione rispetto ai valori della nostra civiltà occorre ripartire: senza negarla, senza lasciare che ci soffochi.

§ Panorami del disgelo

Senza dimenticare il molto lavoro e le molte sperimentazioni che già sono state fatte e ciò che, nel loro insieme, indicano. Il tempo non è passato invano fra la prima e la seconda mondializzazione: la crisi che torniamo a vivere dispone oggi, per la sua soluzione, di strumenti teorici e pratici che a fine inizio Novecento erano impensabili; e dispone inoltre di un'intuizione inaudita nei secoli della modernità: la crisi conoscitiva e la crisi politica sono un'unica e medesima crisi; *il mondo dei fatti (la scienza) non è separato dal mondo dei valori (la politica)*.

Per comodità di esposizione possiamo separare queste esplorazioni in due campi: quello interno delle scienze e quello esterno dell'incontro con altre culture, altri soggetti e altri modi di stare al mondo. Piste diversissime, dunque, che tuttavia nel loro insieme sembrano condurre a conclusioni epistemologiche analoghe.

Esplorazioni meticolose sono state condotte al cuore stesso dell'impianto conoscitivo occidentale dalle scienze, che hanno seguito piste fondate sulla non-assolutezza in grado di fare conti, dall'interno, con l'insondabile che continua ad attraversare il reale. Ciascuna di queste ha condotto a una rimessa in causa dell'ontologia classica. Le scienze *hard*, investite per prime dalla crisi, sono anche quelle che prima e meglio hanno preso atto della situazione e l'hanno lavorata ai margini. Il convenzionalismo di Duhem e Poincaré; il complementarismo in fisica dei quanti; la teoria delle strutture dissipative legate alla freccia del tempo in termodinamica; lo sviluppo di logiche modali e a più valori di verità testimoniano della lunga e coraggiosa elaborazione di concetti che permettono di allargare la razionalità senza perdere rigore.

Le altre discipline si sono mosse con ritardo, ma è proprio il loro apporto che oggi, al ripresentarsi della crisi, sembra permetterne una lavorazione più coerente. A cavallo fra dentro e fuori, dall'etnologia, dall'antropologia della salute, dall'etnopsichiatria sono arrivate descrizioni accurate di altri modi di pensare e di fare, altri mondi di ordinare il mondo e abitarlo, incarnati in saper-fare di grande raffinatezza, la cui rilevanza antropologica, ma anche filosofica ed epistemologica, non è più dismissibile.

Anche per quanto riguarda la crisi del fondamento e la storia del totalitarismo, è oggi che pare finalmente possibile affrontare la questione. La Germania ci ha messo quarant'anni ad aprire davvero i dossier sul nazismo e ci è voluta una generazione di storici che non fosse immediatamente coinvolta negli eventi; da noi continua la retorica degli "italiana brava gente" e il lutto non fatto per gli orrori del fascismo è oggi già adesione a ciò che, di quell'impostazione, torna fuori[18]. Ma la *logica* nazista, o fascista, non è solo un problema italo-tedesco, né la sua

[17] Horkheimer e Adorno 1944 e 1969, p. 235.

[18] Burgio 2010.

eredità cade solo fra Roma e Berlino: la questione riguarda l'Occidente intero e va affrontata con tutta l'urgenza del caso – salvo non riuscire poi a riconoscere l'orrore che periodicamente, come il perturbante, ritorna: la guerra nella ex-Yugoslavia dista da noi qualche lustro appena e le frontiere uccidono adesso più che mai[19]. Contemporaneamente, in forme inedite rispetto a quelle classiche, la riflessione e la pratica di *politiche altre* procede: esse non si giocano più sulla presa del potere "alto", sulla conquista del Palazzo d'Inverno; ma interessano il nesso inscindibile che lega, all'interno dei singoli individui, potere e soggettivazione, dominio e potenza.

Infine, ed è forse l'elemento più rilevante, la cascata di fenomeni relativi alla cosiddetta *globalizzazione* ha permesso l'incrocio strutturale, ineludibile, con altri e diversi sistemi culturali, largamente irriducibili al nostro. Tale incrocio è stato spesso tragico, funzionale all'estensione del dominio delle nazioni occidentali sul pianeta; ma anche, ha fatto sì che portatori di modi differenti di stare al mondo incontrassero coloro che, all'interno dell'Occidente stesso, rappresentano istanze differenti da quelle dominanti. L'accesso alla parola da parte degli esclusi coincide con la loro rivendicazione non solo del diritto a vivere come vogliono, ma alla pari dignità ontologica ed epistemologica della loro cosmovisione – del proprio modo di essere umani e di costruire altri umani e il mondo che li dovrà accogliere. Tutto questo avviene all'incrocio fra le intenzioni analoghe di coloro che, nell'attuale dominio occidentale, non stanno bene e provano a costruire altro. Le scoperte fatte; le piste seguite nella parte di scienza che non si crede assoluta; il rigore radicale di certe elaborazioni; le sperimentazioni di altri modi di convivenza, produzione e riproduzione, scambio, trasmissione: tutto questo, al cuore dell'Occidente, è ben più vicino per intenzione alle resistenze indigene di quanto sia alle politiche delle banche centrali o alla tragedia delle frontiere. Le voci altre rispetto all'Occidente portano con loro modi e potenze specifiche che non è più possibile, oggi, sopprimere o ignorare: non per un astratto rispetto del "diverso" o adesione a un insulso relativismo culturale, ma perché hanno conquistato, anche sul terreno delle discipline scientifiche[20], il diritto a farsi ascoltare e perché solo l'incrocio delle pluralità serba in sé la possibilità non utopica di «un altro mondo possibile»[21].

La parola chiave che lega crisi interna e crisi esterna, così come piste interne e piste esterne, è *molteplicità*. Tanto all'interno come all'esterno, il panorama che si delinea non è unitario; analogamente, l'insieme degli strumenti che abbiamo a disposizione non compone un armamentario coerente. Secondo alcuni, questa *frammentazione* è l'indice migliore del fatto che la crisi è ancora ai suoi inizi e che il peggio deve ancora arrivare prima che qualcuno, con un colpo di genio, trovi la chiave per unificare il mondo (per tenere insieme all'interno di un unico sistema conoscitivo i dati, le teorie e i modelli; e per dare un governo unitario alle forme di vita, alle culture e alle politiche presenti nel mondo). Secondo altri, non di frammentazione si tratta, ma dell'emergere infine dispiegato della *molteplicità* del mondo, della compresenza irriducibile di molti modi di osservarlo, di abitarlo e di lavorarlo. I primi attendono con fiducia che un ulteriore progresso (scientifico, sociale e politico) ci porti infine a una situazione di stabilità; i secondi lavorano le diverse piste con l'intento di vedere dove ciascuna di esse porta, con l'idea che i rapporti fra le diverse forme di vita non possono essere uniformati in nome della nostra ossessione per l'unicità dell'essere.

[19] Nahoum-Grappe 1996; Rastello 2010.

[20] Coppo 2003; Latour 1996; Viveiros de Castro 2009.

[21] Pignarre e Stengers 2005.

Le pagine che seguono esplorano la seconda di queste alternative. Nessun quadro unitario è possibile, né nella conoscenza, né nel modo di abitare il mondo – e non solo non è di fatto possibile, ma non lo è neanche di diritto. L'antica *assolutezza* del sapere e dell'egemonia occidentali è infranta. Questo, inevitabilmente, causa una sorta di spavento, che induce a reazioni scomposte. E tuttavia, gli strumenti scientifici, critici, politici e analitici sufficienti a *superare* l'idea stessa dell'assolutezza, e la paura che il suo crollo ci causa, ci sono tutti. Non è, tuttavia, una pista agevole. Essa comporta infatti, da un lato, di rompere la coincidenza che ancora postuliamo fra conoscenza scientifica e razionalità *tout court*, fra progresso e occidentalizzazione del mondo; e dall'altro, di riconsiderare da cima a fondo il ruolo del conflitto – possibilità che da sempre, nella pista occidentale, è vissuta come temibile e da evitare a ogni costo.

Come abitare una conoscenza non assoluta senza, per questo, abbandonare la razionalità? Come abitare un mondo che non ci somiglia senza per questo sentirci aggrediti? Come pensare una razionalità in cui il processo non sia già sempre deciso in anticipo?

2. Conosci te stesso

§ Sapere ed essere

Chi sono questi moderni in crisi, detti Occidentali? Come sono arrivati fin qui? E che cosa del loro mondo continua a non funzionare? La risposta non è impossibile, ma richiede un giro lungo. Cominciamo con l'osservare che "modernità" non è, come ci piacerebbe, il contrario di "tradizione", ma una tradizione fra le tante, coi suoi vincoli, i suoi modi, i suoi vantaggi e le sue servitù. Quando si parla di conflitto fra modernità e tradizione si parla di conflitto fra una visione del mondo fatta in certo modo e un'altra fatta in maniera diversa. Questo siamo tutti più o meno pronti ad ammetterlo, non fosse che per *lip service*, dopo decenni interi di discorsi sulla "tolleranza", sul "dialogo fra culture" e sul "relativismo". Quel che fatichiamo ad ammettere sono le conseguenze che quest'affermazione, se presa sul serio, comporta. Tolleranza, dialogo fra culture e relativismo sono spia e velo di ciò che non si deve vedere[22].

Una questione ha percorso per intero, carsicamente, la riflessione del Novecento ed è fra i temi più caratteristici del secolo: quella del circolo interpretativo. Il tutto si riflette ed è comprensibile in ciascuna delle sue parti e queste, a loro volta, non possono essere comprese senza la conoscenza del tutto. Secondo un'altra inflessione: nelle scienze del comportamento l'osservatore è sempre anche osservato. O anche: è possibile comprendere un altro solo a patto di includere se stessi in questa nuova comprensione.

L'ermeneutica, che alle sue origini si applicava all'interpretazione dei testi, è il luogo dove questo circolo è stato per la prima volta tematizzato come questione fondante; esso è però all'ordine del giorno in tutte le aree di ricerca che hanno posto esplicitamente la questione dell'interpretazione: linguistica, biologia, fisica, semiotica, teoria dei sistemi, scienze umane ecc; e il "ritorno interpretativo" è anche la mossa tipica, e più forte, dell'antropologia ben fatta, nel momento in cui questa ruota il proprio apparato concettuale dall'osservazione di culture più o meno lontane verso la propria cultura di appartenenza, mettendo i mondi in tensione reciproca.

Il circolo interpretativo deve la sua origine a una «disfunzione nella prassi interpretativa[23]» e fa problema ovunque sia posta la questione della visione del vedente; ovunque il codice sia messo in crisi dall'emergere di altro; ovunque la conoscenza sia denaturalizzata. La spirale ermeneutica riprende ed esplicita il *γνωθι σεαυτόν*, «conosci te stesso», del tempio di Delfi: prescrizione scolpita alle radici stesse dell'Occidente e impresa impossibile. La domanda inevasa e testardamente affrontata dell'intero Novecento è come si possa praticare una simile conoscenza; lungo quali piste; con quali cautele; per mezzo di quali strumenti.

Conosci te stesso, dunque – ma come? E anche: si può conoscere al di fuori di se stessi? Il solipsismo punteggia anch'esso il Novecento, lo si ritrova continuamente in punti critici della teoria della conoscenza, mellifluo canto di sirena che invita alla regressione narcisistica nel momento stesso in cui il mondo si mostra, infine, molteplice. L'ermeneutica mostra, però, che

---

[22] Barthes 1957; Wolff et al. 1965.

[23] Melandri 1968, p. 48.

l'io stesso in cui il solipsismo si rifugia è un concetto derivato: «Solo paragonando me stesso agli altri (...) faccio esperienza di quel che vi è in me di individuale[24]». L'alterità sfugge all'ineffabilità solo quando, uscendo appunto dal narcisismo, l'io diventa per se stesso uno fra molti, anonimo *tertium comparationis*, conoscibile in me *perché* conoscibile in altri. Questo avviene sia nel passaggio soggettivo fra principio di piacere e principio di realtà, che nell'incontro collettivo con individui portatori di altri mondi. E quanto questa uscita dal narcisismo possa non essere repressiva lo testimonia la potenza della relazione, la forza del *conatus* politico, conoscitivo, amoroso.

Come arrivare dunque non solo a conoscere *a partire da*, ma a conoscere il *da*, il punto d'origine della conoscenza stessa? C'è una visione generosa dell'incontro fra culture che raccomanda agli occidentali, come prima cosa, di conoscersi in quanto tali, ciò che comporta un paziente lavoro di scavo per recuperare le nostre categorie più profonde, i presupposti fondanti del nostro stare al mondo. Su quali categorie di lunga e lunghissima durata basiamo il nostro pensare, il nostro sentire e il nostro agire? Quali tic mentali scattano in noi inevitabilmente, in quanto membri di questa cultura, e quali conseguenze determinano? È un lavoro di ordine filosofico, quello richiesto, ma di una filosofia particolare, in cui *ciò che si sa* e *ciò che si è* non sono fatti slegati – accumulo di dati l'uno, condizione ontologica l'altro – ma istanze di un medesimo processo.

§ Il pesce e l'acqua

Non c'è modo di osservare direttamente i nostri fondamenti, perché proprio essi sono il medio dell'osservazione, l'acqua in cui come pesci nuotiamo. Ma capita anche, ai pesci, di ritrovarsi altrove: sull'impiantito di un peschereccio, ad esempio, o ammollo in acque diverse. Il medio è allora improvvisamente tolto: questo *spaesamento*, che può essere tanto mortale quanto salvifico, è ciò che permette, per allusioni laterali oppure per agnizione fulminea, di afferrare la presenza e la consistenza dell'acqua in cui fino all'attimo prima si nuotava inconsapevoli e sereni. È un disassamento che permette di intravedere, con la coda dell'occhio, ciò che altrimenti tende a rimanere invisibile: la storicità di ciò che siamo.

Lo spaesamento non è solo un'avventura della mente: esso riguarda l'intero del soggetto, lo mette in gioco in quanto individuo – fatto e posizionato nel mondo in una certa maniera – e non solo in quanto agente cognitivo. Non è tanto un capire, quanto un sentire, un percepire, al di fuori da ogni naturalezza, quanto la nostra cultura ci permea, come le categorie del linguaggio ci strutturano, quanta parte della trita quotidianità del nostro mondo si appoggi sopra una peripezia culturale e storica che non ha nulla di scontato. Esso ha dunque sempre una doppia valenza: conoscitiva e politica. Conoscitiva perché lo straniamento espone a una sorta di agnizione, permettendo di intravedere la pasta culturale di cui si è fatti; politica perché nello straniamento si apre, subitanea e ineludibile, la questione dell'*altrimenti*, tanto a livello soggettivo (la possibilità di una storia individuale differente), quando a livello della convivenza possibile fra soggettività differenti, e delle scelto che questo comporta.

Lo straniamento può arrivare su sentieri differenti; due, tuttavia, sembrano qui pertinenti, e ricalcano le due facce della crisi contemporanea viste sopra. C'è, per cominciare, la via esterna: lo straniamento che spesso arriva quando si viaggia. È lo spaesamento antropologico, la «via lunga» che permette di tornare a casa diversi da come si era alla partenza[25]. Si tratta, in questo

[24] Melandri 1968, p. 49.

[25] Remotti 1990-2009.

caso, di accettare di esporsi a un'altra forma di umanità lasciandosi attraversare dalla sua specificità. L'impresa non è semplice, perché espone all'infragilimento complessivo dei propri parametri (ciò che causa sul viaggiatore una serie di effetti ben noti, descritti dalla letteratura: spavento, fascinazione, fastidio, odio per i nativi e infine, nei casi migliori, integrazione dell'esperienza); e perché è sempre una fatica doppia: dopo lo sforzo compiuto per poter stare altrove – con la relativizzazione dei propri modi e di quelli degli ospiti, e con la costruzione di una civiltà possibile comune fra sé e gli altri – arriva lo sforzo che bisogna compiere per tornare a casa, per reimmettersi nei costumi e nei modi propri che, nel frattempo, sono diventati almeno in parte estranei (come minimo, vanno assai meno da sé).

Poi c'è la via interna, la decostruzione avveduta delle nostre categorie a partire dalla conoscenza storica, filosofica e antropologica. Da Socrate in poi, lo spaesamento è impiegato come potente tecnica maieutica, critica di ogni datità del mondo: che il tronfio Alcibiade sappia infine di non sapere niente; che i parigini si vedano per come sono attraverso gli occhi di un persiano (*Lettere persiane*); che si sappia fino a che punto lo spirito assoluto della filosofia dipenda dall'organizzazione terragna delle cose del mondo (sinistra hegeliana); e via dicendo. Nel Novecento, Šklovskij ha teorizzato l'*ostranenie* come motore stesso del procedimento artistico, dispositivo che costringe lo spettatore a *vedere strane* le cose comuni e più familiari; e nel *Verfremdungseffekt* di Brecht non è in questione la conoscenza delle cose ma la loro percezione, le routine che fanno funzionare i soggetti secondo formule fisse. Una pista rilevante è stata elaborata nella seconda metà del Novecento e ha anticipato alcuni dei più interessanti confronti interculturali. Enzo Melandri e Michel Foucault l'hanno chiamata *archeologia* (che sia archeologia dei regimi di verità, come in Foucault; dei modi di pensiero, come in Melandri; o dell'ontogenesi del soggetto, come nella psicoanalisi): lo scavo nelle nostre stesse categorie alla ricerca del momento storico in cui si sono formate, delle loro vicissitudini, del loro sedimentare e, se il caso, del loro fossilizzare.

§ Occidente

Una prima definizione di Occidente potrebbe indicarlo come l'asse storico-culturale che percorre e lega l'ebraismo, la Grecia classica, il cristianesimo e la modernità scientifica e capitalista. Roba da niente – e anche così, restano senza nome momenti storici del massimo rilievo, che dovrebbero invece essere puntualmente menzionati: la cultura giuridica romana; la civiltà islamica; le città dell'Italia medievale; il colonialismo; l'inflessione postmoderna e spettacolare dell'egemonia statunitense; la globalizzazione. Ne risulta un campo storico e culturale enorme, che si può nominare in questo modo quasi solo per scherzo.

Esso dispone tuttavia di una certa coerenza tassonomica, conferitagli da un insieme di elementi che hanno un'aria di famiglia e si ritrovano in modo ubiquo, sedimentati e variamente combinati, quasi sempre attivi: l'essenzialismo; il monoteismo; l'enfasi sui termini individuali anziché sulla relazione; il rilievo a tutto tondo dell'individuo rispetto allo sfondo; la propensione a privilegiare la razionalità deduttiva e la ragione strumentale; il tempo lineare; la separazione di natura e cultura (e quella, conseguente, di corpo e mente); l'enfasi sull'attività cognitiva e sulla sua regolatività rispetto a ogni altra funzione psichica; la verità come rappresentazione fedele dello stato delle cose nel mondo[26].

[26] Wittgenstein 1953; De Martino 1977; Melandri 1968; Shweder & LeVine 1984; Jullien 1989; Descola 2005.

Questi elementi sono *filosofici* secondo una duplice accezione. La prima è scontata e nobilitante: la filosofia è la forma di pensiero che prima e meglio li ha esplorati e i filosofi, in quanto esploratori del pensiero, non cessano di ritornarvi – con o contro altre forme di discorso – come ad assi fondanti, strutturazioni ineludibili. La seconda accezione, meno ovvia, è quella che qui c'interessa di più: gli elementi elencati, esito di un lunghissimo processo storico, stanno alla base di come tutti quanti viviamo; del nostro essere occidentali; del mondo in cui, comunemente, percepiamo, pensiamo e ci muoviamo nel mondo. Il fatto che i filosofi ne parlino professionalmente nulla toglie al fatto che tutti li abitino quotidianamente. Sono i valori regolatori della *pratica* di tutti, dai quali si fatica a staccarsi anche quando la teoria indica altre piste e altri modi possibili. Non è dunque solo della filosofia "alta" che ci occuperemo (che useremo, semmai, come archeologia del nostro presente), ma della «filosofia con la gente dentro»: delle convinzioni silenziose che danno forma alla nostra vita, che si perpetuano nella trasmissione da generazione a generazione e che costituiscono l'orizzonte nostrano della pensabilità.

La "tavola anatomica" che abbiamo tracciato significa alcune cose ma, più importante ancora, non ne significa altre. Non significa che l'Occidente sia alcunché di monolitico, privo di commistioni e culturalmente autarchico, né che gli elementi menzionati derivino necessariamente, come teoremi, da un'unica logica culturale soggiacente. Non significa che gli elementi elencati siano presenti solo entro i confini della nostra cultura: se sono tipici dell'Occidente, non ne sono esclusivi[27]. Non significa, infine, che l'Occidente possa aspirare, in virtù di queste sue caratteristiche, a una particolare esemplarità rispetto ad altri assi culturali e ad altri modi di stare al mondo. Essere monoteisti, essenzialisti e ossessionati dalla verità come adeguamento non è di per sé meglio, né peggio, che essere politeisti, processualisti e ossessionati dall'ordine delle cose del mondo. L'Occidente, insomma, può tranquillamente essere provincializzato[28]: dal punto di vista della nostra coscienza di noi stessi, non ci si può augurare nulla di meglio.

A parole, almeno. Nei fatti, la rimessa in causa dei presupposti elencati sopra induce di solito una sorta di indignazione: sono per noi blocchi talmente fondanti che il mero indicarli come tali ci *scandalizza*. E proprio qui bisogna fermarsi e osservare con attenzione il blocco, perché lo scandalo è un eccellente indicatore delle nostre determinazioni più radicate: ogni volta che la rimessa in questione di qualcosa ci offende, lì si trova uno dei fondamenti della nostra strutturazione.

Qui ciascuno è chiamato a pensare per sé e a scoprire a cosa, del modo in cui vive e pensa, non può rinunciare pena la messa in pericolo della propria presenza (la crisi, quindi: la follia, o il suicidio, la morte). Cruciale non è tanto ciò per cui si sarebbe disposti a morire ma ciò che, nel venir meno, ci espone al rischio di non poter più esserci. Per alcuni il senso dell'esistenza dipende da una relazione; per altri da un insieme di idee, da una certa posizione sociale, da un luogo, da una casa, da una prospettiva futura; per quasi tutti dipende dalla possibilità di rintracciare nel mondo un ordine noto, un'abitabilità che prevenga almeno i rischi peggiori.

---

[27] Remotti (1990-2009) critica le classificazioni tipologiche delle culture e propone di uscire definitivamente da quest'orizzonte essenzialista e cominciare a praticare un confronto *à la Wittgenstein*, fatto di reti di connessioni, tavole di somiglianze e dissomiglianze che prendano in conto una molteplicità di caratteri variabili anziché pochi tratti presunti fondamentali. Da un punto di vista politicamente assai netto, Goody (2006) ha discusso il "furto della storia" operato dagli europei ai danni del resto del mondo: democrazia, feudalesimo, mercato capitalista, individualismo, libertà e "amor cortese", rivendicati dall'Europa come invenzioni esclusive, si trovano anche in molte altre società, almeno allo stato embrionale.

[28] Chakrabarty 2000.

Quando questa regolarità e le relazioni che essa permette vengono meno, si apre la crisi. È quasi un topos etnografico il racconto di morti avvenute a seguito della violazione di un tabù, in assenza di qualsiasi altra causa osservabile. Meglio vedremo più avanti le ragioni di queste crisi e del loro essere, entro certi limiti, ineliminabili. Data la piega del discorso, tuttavia, è bene allenarsi fin da subito allo straniamento e cominciare a riconoscere, anche in noi, la possibilità di crisi analoghe.

Anche in questo caso, bisogna risalire a contropelo la modernità occidentale. Per molto tempo la *presenza* occidentale moderna è sembrata migliore – più forte, più potenziale, più garantita – rispetto a tutte le altre forme: così, anche fra gli spiriti migliori, si è preteso di comparare gli elementi che compongono il nostro sistema a quelli che compongono i sistemi altrui (il sistema conoscitivo scientifico a quello magico, la psicologia ai riti, il monoteismo all'animismo, e così via), e trovarli migliori. Ed effettivamente nel periodo della sua espansione l'Occidente ha garantito una presenza forte, che è sembrata storicamente raggiunta una volta per tutte. Fatto salvo, appunto, che nella crisi di senso generalizzata emerge il tratto che la presenza occidentale ha in comune con tutte le altre: la più o meno grande fragilità. Essa non è quindi data una volta per tutte: storicamente costruita, essa può, altrettanto storicamente, venir meno.

A suo modo, lo scandalo è un'esperienza di *spaesamento*, ossia il venir meno della naturalezza del mondo, o del mondo come naturalezza. Lo spaesamento non procede da una dimostrazione ma da un'*esposizione ad altro*: altri mondi sono possibili e compresenti, quello che abitiamo è solo uno dei molti possibili, prodotto di una storia, esito di scelte e di specifiche convenienze.

Nulla di ciò che diamo per scontato lo è davvero e quasi tutto, in noi, esibisce le impronte dei luoghi, dei tempi, delle parole, delle istituzioni, dei soggetti e dei valori a cui siamo stati esposti e che ci hanno messo in forma. Siamo sempre e solo uomini e donne di cultura: fatti secondo linee specifiche, esito di un tempo e di un luogo, radicalmente storici. Come già Roland Barthes suggeriva mezzo secolo fa, un buon esercizio per "vedersi" consiste nell'applicare il corrosivo della denaturalizzazione a tutto ciò che ci sembra più ovvio e scontato, a ciò che va da sé e non richiede attenzione: a tutto ciò, quindi, che la nostra cultura ci ha passato come *dato di fatto*. Se risaliamo a monte della banalità del "mondo così com'è", ogni dato è la concretizzazione di una lunghissima catena di pratiche, parole, interpretazioni, connessioni. Proposizioni come «il marito della sorella della mamma è uno zio», «i grilli non sono commestibili», «pesce grande mangia pesce piccolo», «le porzioni di cibo devono rispettare il regime di attività fisica», «la preferenza sessuale è geneticamente determinata», «le mamme vogliono bene ai loro bambini» sono tutt'altro che evidenze naturali: la loro apparente naturalità testimonia, semmai, della profondità della loro introiezione. Né la famiglia mononucleare, né lo star comodi seduti, né la commestibilità del latte vaccino e del pomodoro, né il dormire sdraiati, né le reazioni fisiologiche sono alcunché di dato; men che meno lo sono i concetti, i valori, le obbligazioni, gli attaccamenti, l'uso e il senso degli oggetti, la finalità delle azioni, il rapporto con l'invisibile e col proprio corpo, le regole della convivenza fra umani e il tipo di cure da prestarvi.

L'osservazione è banale, ma se presa sul serio ha conseguenze di rilievo. Vieta, per cominciare, ogni forma di esotismo: da nessuna parte, in nessun tempo, è esistita la società giusta di natura e nessuna forma umana può essere chiamata fuori dalla storia – comprese quelle che descriviamo, con buona dose di mistica *new age*, come in "contatto con la natura". Il punto non è abitare a maggiore o minore prossimità di clorofilla e chitina: la storicità umana non dipende dall'asfalto, della corrente elettrica e dal PIL, ma dal fatto stesso di dover diventare umani lungo linee contingenti. Poi vieta ogni universalismo ingenuo. Non c'è nulla che permetta di inferire da *come siamo noi* a *come siamo tutti* o, ancor peggio, a *come tutti dovrebbero*

essere. Di qualsiasi forma umana in un tempo e in un luogo precisi è vero che alcune cose si fanno così, altre si fanno cosà, e altre ancora non si fanno per nulla. Non è detto che il nostro modo sia il migliore, né in senso assoluto (che i modi degli altri siano tutti peggiori), né in senso relativo (che non ci sia, per noi stessi, modo migliore).

Cominciamo così a prendere distanza dall'universalismo proiettivo (e difensivo) che consiste nell'immaginare che, come siamo fatti noi, così grosso modo siano fatti tutti. Sapere che si può essere umani senza ragionare in termini di complesso di Edipo, di profitto o di dualismo fra corpo e mente aiuta a capir*ci* prima ancora che a capir*li*. O forse, più in generale, a capire non secondo l'ordine dell'identico (ciò che equivale a un *confermare*, a rafforzare ciò che rende fermo) ma secondo quello del differente (ciò che equivale a un *comprendere*, a un "afferrare insieme" gli altri e gli uni).

Questo primo riconoscimento di sé attraverso gli altri permette di uscire dall'ottusità conoscitiva e moralistica degli *idiotes* (etimologicamente: dei privati cittadini che non prendono parte alla vita pubblica e hanno quindi cattivo giudizio in tutto ciò che attiene alle questioni politiche); di non percepirsi più come forma-base dell'umano, ma come individui plasmati da *una* delle formelle culturali presenti sul pianeta; e infine di riconoscere attorno a noi modi diversi di stare al mondo, altrettanto legittimi di quello a cui siamo usi, e a volte affascinanti.

Qui arriva, e qui si ferma, il *mainstream* post-moderno, con la sua sbandierata diffidenza verso le "grandi narrazioni" e la sua inclinazione per le identità multiple, i viaggi transoceanici e l'estetizzazione dell'esperienza. Qui si ferma, anche, il suo relativismo benintenzionato e ingenuo, sprovvisto di tensione politica. Sentire il fascino dell'altro, lasciarsene avvolgere, percorrere terre straniere: dalle considerazioni di Sapir e Whorf su come le lingue strutturino le visioni del mondo all'esotico a buon mercato delle agenzie di viaggi il passo è lungo ma non così difficile. Il mondo diventa un *travelogue*, l'agnizione della nostra storicità si fa funzionale al godimento estetico delle diversità: alla lunga, l'effetto è simile a quello dei musei o dei supermercati. È una posizione anche più falsa di quella dell'universalista autocentrato, convinto che tutti vogliano quello che vuole lui: più falsa perché ancor meno rischiosa. Mentre infatti l'universalismo si prende almeno la briga di definire dei valori, candidandosi così alla possibilità del fallimento, il relativismo postmoderno si limita a bearsi, dalla sua posizione privilegiata, dello spettacolo del mondo. Si sa, questo sì, occidentale; ma null'altro in realtà vuol sapere, nel suo rifugio dorato al riparo dai rischi, da dove può lasciare infine che tutti vadano al diavolo come meglio credono.[29]

§ Dentro l'Occidente

Per utile che sia, questo approccio non basta. L'ingiunzione dell'oracolo non è soddisfatta, o solo in piccola parte: abbiamo declinato, fin qui, solo un campo di discendenza, il nostro cognome culturale, per così dire. Il nome non è ancora stato pronunciato. Fermarsi a cosa vuol dire essere genericamente occidentali significa ipostatizzare alcune categorie e trasformare l'interrogazione in un modo per non fare mai i conti con le proprie posizioni reali – trucco raffinato ma pur sempre escapista. Un passo ulteriore è necessario e consiste nel posizionarsi *dentro* l'occidente.

---

[29] Stengers 2009. L'idea del multiculturalismo come compresenza di culture distinte, nessuna delle quali può in sé pretendere alla superiorità sulle altre, è stata fatta propria anche da una parte della destra estrema statunitense, che l'ha declinata nei termini della chiusura identitaria e della necessaria guerra fra culture: v. Huntington 1996.

Ne veniamo da una miriade di storie, molte delle quali splendide. Altre, orribili. Succede spesso, quasi sempre, che nella medesima storia si trovino entrambi i momenti: quello dell'apertura, dell'invenzione, della trasmissione, del legame, del tempo che corre il piena e della promessa di felicità che porta con sé; e quello della chiusura, dell'irrigidimento, della dispersione, della frammentazione, del tempo marcio che ristagna e dell'infelicità che vi si prova. La compresenza rende la faccenda problematica e vieta le fedeltà semplici.

"Noi" occidentali, dunque – ma noi chi? La cultura che abitiamo, il tipo di tensioni che la agitano e che ci muovono, sono tutt'altro che univoci o monolitici. L'Occidente è un insieme vasto, complesso e spesso contraddittorio, attraversato da rotture drastiche, opzioni tenaci, visioni del mondo profondamente divergenti per presupposti e proiezioni. Più che essere, nel loro insieme, un modo unitario del pensiero, le costanti del pensiero occidentale delimitano campi entro cui tensioni e dissidi possono essere altrettanto profondi e irriducibili di quelli che separano le culture, intese come assi storici più o meno coerenti, fra di loro. È solo per tagliar corto, e per cominciare a mettere i piedi da qualche parte, che si può pensare di cavarsela, come abbiamo fatto sopra, con la definizione di occidente come asse storico-culturale ebraico-greco-cristiano-scientifico-capitalista. Anche così: quale ebraismo? quale Grecia? quale cristianesimo? quale scienza? e perfino: quale capitalismo? All'interno di questi recipienti si sono mosse e si muovono istanze radicalmente differenti[30]. È vero che il concetto di finalità e quello di trascendenza tingono di sé tutta la filosofia occidentale e sono invece solo timidi e occasionali nel pensiero orientale; ma in merito a ciò Lucrezio, Spinoza e Marx dicono cose ben diverse da quelle che sostengono Aristotele, Cartesio o Hegel. È vero che il cristianesimo fa parte delle radici dell'occidente; ma quello della chiesa di Roma non è quello dei Vangeli, né quello dei catari, né quello dei valdesi. E via dicendo.

Noi stessi in quanto soggetti siamo l'esito di un processo non sempre (e comunque, non necessariamente) lineare, portatori di più logiche che a volte convivono, a volte si ignorano, a volte stridono. In questo non essere lineari o identici a noi stessi stanno i nostri dolori così come tutte le potenzialità praticabili.

A ciò si può obiettare, sensatamente, che le ultime evoluzioni economiche e sociali interne all'Occidente hanno appiattito molta della differenza fra soggetti sopra una forma di vita analoga per tutti, una sorta di coatto divenire-piccolo-borghese della società nella sua interezza[31]. È vero, ed è stata proprio l'antropologia a rendere evidente a livello globale qualcosa che, prima del divenire-*middle-class* della gran parte dei cittadini d'Occidente, era evidente anche sul fronte interno: gli individui non sono tutti fatti alla stessa maniera, non vivono tutti dentro un medesimo paesaggio concettuale ed emotivo, non incarnano tutti le stesse logiche. Un guerriero dogon sta al mondo in modo decisamente differente da un impiegato della city di Londra; ma meno di un secolo fa, in Italia, i contadini delle campagne salentine non avevano molto in comune con gli operai del triangolo industriale; e basta guardare un telegiornale o un film degli anni Settanta per rendersi conto della distanza che ci separa da quell'umanità, dal modo in cui, appena una generazione fa, si leggeva, si mostrava e si viveva il mondo. Bisogna prendere sul serio l'umanità di chi ci ha preceduti e di chi oggi sta sul pianeta con noi: le diverse epoche, le diverse civiltà producono, e hanno prodotto, sistemi concettuali e saper-fare raffinati, e talenti eccezionali che è davvero presuntuoso ridurre a ignoranti superstiziosi che, poveretti, non disponevano o non dispongono della scienza – ovvero, dell'unica conoscenza presunta *vera*. La

---

[30] Dodds 1951; Vaneigem 1994; Illich 2005.

[31] Debord 1967-1988; Semprun 1997.

questione della verità è sempre legata alla questione delle forme di vita e della lotta politica che la loro compresenza ingenera. Quando i teologi medievali – ecclesiastici o ereticali – disputavano sull'esistenza degli universali stavano anche disputando per, o contro, modi radicalmente differenti di vedere il mondo e di viverci dentro. In età medievale le lotte sociali più potenti sono state pensate e condotte nei termini della teologia: nascevano da istanze politiche, dalla ribellione contro diverse forme di soggezione e sfruttamento; ma potevano essere articolate solo nei termini di comprensibilità della teologia (si pensi, ad esempio, alla crociata contro i Catari; alla forza politica del discorso di Francesco, che la Chiesa è costretta a ricaptare immediatamente e, per così dire, istituzionalizzare; al lungo processo di Riforma e Controriforma, e alle implicazioni che soggiacevano alle diverse istanze teologiche).

E proprio per via di questa tendenza del capitalismo spettacolare contemporaneo a rendere *tutto* equivalente (compresi gli umani), bisogna prender partito, sapere quello che si vuole e dove si è, agire di conseguenza. Questo significa posizionarsi entro la propria tradizione, scegliere una parte: mossa tanto più urgente e problematica in quanto le condizioni attuali di vita tendono a elidere le differenze e a incastrare ciascuno, come individuo atomizzato e irrelato, entro una medesima iper-macchina che tutto tiene e, per questo, sembra non poter mai essere rimessa in discussione.

Nella vita quotidiana, così come nell'elaborazione teorica, fa differenza essere liberali o libertari; aspirare a una carriera nell'industria del divertimento o a un posto da maestro di sostegno; sentirsi a proprio agio nella city o attraversarla tappandosi gli occhi; riconoscersi nei modi degli umani che si hanno attorno, sopportarli a stento, o ancora sentirsi appartenenti a un'altra parrocchia; trovare che il mondo, tutto sommato, sia accettabile così com'è o trovarlo, in parte o nel suo complesso, insopportabile. E fa tutta la differenza, entro ciascuna pista, la possibilità di metter spazio e aria fra ciò che è e ciò che può essere, fra come si è e come si vuole diventare Non si tratta di astrarre, ma di tornare a sentire: come ci sto nello spazio, nel tempo e nei modi di vita che mi sono toccati in sorte? Cosa mi travaglia? Quali dolori sento, quali piaceri mi bastano, cosa mi muove? Quali possibilità di movimento ho? Le risposte definiscono forme di vita differenti, tanto nel presente quanto per l'intenzione del loro divenire.

Questo secondo posizionamento, interno alla tradizione occidentale, permette di mettere le differenze fra culture, e segnatamente fra quella occidentale e le altre, in una prospettiva orientata; di riconoscerci presi fra istanze differenti, mossi da logiche e desideri che possono essere fra loro in tensione e richiedere una composizione; e di sfuggire all'estetizzazione postmoderna del mondo.

Ancora in base a questo secondo posizionamento si può tornare alla questione di tutte più sostanziale, che continua a porsi con l'urgenza implacabile delle cose che sempre possono attendere, e che quindi sempre stanno.

§ Inquietudini

Conosci te stesso: nel nostro caso, si tratta in primo luogo di conoscerci come occidentali, depositari di una tradizione umana specifica; e poi di sapere, dentro questa tradizione, qual è la nostra posizione rispetto al campo vasto della storia che ci ha portati fin qui. Abbiamo declinato, così, cognome nome e stato di famiglia. Non poco. L'invito dell'oracolo, tuttavia, era fatto a un *seauton*, a un "sé": non solo in quanto greco, ateniese o tebano; non solo in quanto figlio di Laio o di Creusa; ma per la domanda e l'intenzione che lo muovono in quanto soggetto.

Se anche tutte le attribuzioni che legano i soggetti a gruppi differenti fossero rivendicate, e rivendicabili, come *diritto alla differenza*, qualcosa ancora mancherebbe: oltre che differire fra

di loro in base alle appartenenze, i soggetti effettuano anche degli *scarti*, deviano rispetto alle loro stesse appartenenze, e l'insieme di queste erranze compone per ciascuno un percorso singolare[32].

Nell'essere soggetto sono compresi la terra che si abita, la lingua che si parla, i modi che ci sono stati insegnati; il rapporto con la materia, con il divino, con la verità e con se stessi; le relazioni con gli altri; il sesso, il genere e tutte le affiliazioni. L'insieme di queste determinazioni ricomprende l'intero dell'individuo e ogni passaggio del suo divenire, oppure permane nel soggetto una potenzialità irriducibile, una tensione verso l'inedito? Esiste o no, negli esseri umani, ciò che Ernesto de Martino chiamava «esigenza di trascendimento»?

> L'ethos è *sempre oltre*, nel senso che deve *essere* sempre oltre. Non si esaurisce mai in un singolo individuo (che muore, mentre la sua opera tende ad andar oltre di lui), in nessuna società, civiltà, epoca, in nessuna particolare forma di coerenza culturale. Tutte le ideologie operative si articolano dentro questo ethos, e la misura della loro efficacia è in rapporto alla loro non-assolutizzazione metafisica. Ciò che tuttavia progredisce è il consapersi, il possedersi sempre più chiaro, di questo ethos: ed in questo progresso è il «senso» della vita umana.[33]

La risposta che si dà a questa domanda ha ben poco di accademico: è qualcosa che si sente, dipende dal modo in cui si è stati messi al mondo così come da quello in cui si è poi scelto di starci. Non ci sono una risposta giusta e una sbagliata, la posta in gioco non è immediatamente di ordine conoscitivo: la questione è etica o, per dir meglio, politica.

Per alcuni quest'esigenza c'è e si pone il problema di farne qualcosa (spiegarla, ad esempio, o non farsene travolgere, oppure non lasciarla rifluire, canalizzarla in azione e modo di vita); per altri non c'è e non esiste in merito alcuna questione che debba essere risolta. Qui si decide la prospettiva politica, ben al di là (o meglio: al di qua) dello schieramento dei seggi nei parlamenti: alcuni accettano tranquilli lo stato di cose del mondo, vi navigano sereni, vi trovano già scritte le regole da seguire e la giustizia da applicare; per altri si tratta invece di tenere aperta e praticare una possibilità altra, una ricerca, un'attesa o un conflitto che derivano da un'inquietudine nei confronti del tempo toccato in sorte e della sua trama.

Quest'inquietudine è presente in tutto il pensiero occidentale così come nelle pieghe della vita quotidiana dei soggetti, in ciò che li muove, nei dolori che provano, nell'ostinata ricerca di una gioia che sia, infine, piena. L'esigenza di trascendimento è il senso del «così non va» e dell'«immaginiamo che...». Non ha a che fare solo col riconoscimento di altri modi, già esistenti, di stare al mondo – sebbene in questo campo essa acquisisca una problematicità e un’evidenza particolari; piuttosto, essa riguarda la lavorabilità del mondo a partire dal rapporto fra il soggetto e la tradizione (o le tradizioni) che sono sue. È la sensazione che, oltre all'insieme dei modi storici fin qui sperimentati, esista la possibilità che altro si dia.

Non è l'irrequietudine rispetto ai propri tempi e al mondo a garantire la consonanza delle intenzioni, quanto semmai il rapporto col possibile e coi suoi rischi. Nel pensiero occidentale, così come da altre parti, si trovano riflessioni accorte sul rischio dell'irrigidimento delle forme, sulle scelte che diventano obblighi, sulle regole che si fanno prigioni. Capire lungo quali piste ciò accada è il compito critico per eccellenza.

In termini di "progresso" (ma si tratta di un progresso ben differente, per forma e per sapore, da quello delle «magnifiche sorti, e progressive»), quel che conta di volta in volta è il potenziale

[32] Jullien 2008.

[33] De Martino 1977, pp. 17-18.

liberatorio di ogni mossa: da dove parte, a quale forma di assoggettamento si oppone, *per chi* e *contro chi* è fatta. Questo significa anche che non c'è nessun legame necessario fra una parte e uno specifico contenuto; di volta in volta, si argomenta o si accetta come vero ciò che serve per la promozione di un modo di stare al mondo, e il medesimo contenuto può essere impiegato per fini opposti. Le lotte conoscitive, le lotte riguardo al vero, sono sempre lotte politiche. Non si tratta dunque di mettere in sacchi separati amici e nemici, vicini e lontani, affini e divergenti; ma di capire punto per punto, contraddizione dopo contraddizione, come ciascun pensiero e ciascuna pratica articola la tensione fra l'esistente e il possibile; individuare i momenti in cui i portatori di quel pensiero e di quella pratica hanno saputo essere altro rispetto alle forme indurite della loro civiltà, senza per questo abbracciare la barbarie.

> Ma appartenere a una civiltà, riconoscersi formati genealogicamente dalle sue vicende, in specie quelle più traumatiche, non è lo stesso che sceglierla. La scelta va sempre nella direzione contraria, per chi comprenda la dialettica. Nella storia dell'Occidente – che è una storia di violenza – non desta meraviglia notare quanto spesso la funzione normativa, tanto in logica quanto in morale, sia degenerata in attività repressiva fine a se stessa. Non dobbiamo perciò chiederci come mai i Greci non siano giunti al calcolo infinitesimale, pur avendone tutte le premesse. Dobbiamo piuttosto chiederci quale inconscia tendenza sovversiva, quale scelta o sogno di una *civilisation* radicalmente *autre* rispetto al nostro sottofondo culturale, sia insita nel fatto che noi – anche se con un ritardo di duemila anni – ci siamo dopotutto arrivati. [34]

Detto altrimenti: la critica alla ragione strumentale e alle derive della civiltà occidentale verso il dominio può essere fatta in nome della non-ragione, della barbarie e di un altro dominio (alcuni fra i migliori critici della contemporaneità sono anche dei feroci reazionari); oppure può essere fatta all'insegna di qualcosa che nella storia ancora non si è mai dato completamente ma solo per accenni; e che molti, in ogni epoca e in ogni dove, hanno intuito o intravisto. Questo luogo ha preso nel tempo nomi diversi: paradiso, utopia, regno dei cieli, società post-rivoluzionaria. Oggi non ha nome.

---

[34] Melandri 1968, p. 241.

3. Il mondo secondo noi

§ Détour: una disciplina schizofrenica

Per indagare uno degli assi fondamentali del nostro «essere occidentali» l'antropologia è un osservatorio privilegiato. Non solo per il discorso che sviluppa, o per i dati raccolti sul campo, o per l'impostazione scientifica delle sue ricerche; e neanche per la posizione che essa riveste nello straniamento per via esterna. L'antropologia è esemplare anche per via della partizione che, in modo esemplare, l'attraversa, la struttura e la lacera. In pochissime altre zone disciplinari ciò che sta a monte della scienza, l'implicito culturale che fonda il nostro modo di conoscere il mondo è altrettanto visibile.

L'antropologia è lo studio di ciò che è umano: «discorso sull'umano», appunto. E qui cominciano, in sordina, i primi problemi. I discorsi sull'umano sono infatti innumerevoli e in un certo senso ogni discorso è sempre, anche, un discorso sull'umano. Parlare di società, di musica, di letteratura, di storia, di politica, di economia, di architettura, di moda, di biologia, significa parlare dell'*anthropos*; ma anche parlare di matematica, fisica, chimica, astronomia significa chiamare in causa l'*anthropos*: sia perché, in quanto parte del mondo, l'uomo è *anche* fisica, chimica e misura, sia perché si tratta di campi di sapere definiti, delimitati e infine riempiti dall'attività conoscitiva umana – e quindi storici, mutevoli, soggetti ai rovesciamenti che caratterizzano tutte le faccende umane. Dai sofisti in poi, l'*uomo misura di tutte le cose* insegue come un'ombra ogni tentativo di naturalizzazione e di oggettivazione della conoscenza. Questa prima osservazione non è fatta per allargare indefinitamente l'orizzonte di ricerca dell'antropologia (ciò che sarebbe scioccamente presuntuoso), ma per ricordare che qualsiasi partizione disciplinare è sempre provvisoria, utilitaristica.

Ma c'è di più: una strutturazione accademico-disciplinare che è cartina di tornasole di un modo di pensare il mondo. In quanto disciplina scientifica, l'antropologia ha un campo di ricerca circoscritto dalle tabelle ministeriali, e quindi variabile da nazione a nazione, da un sistema accademico a un altro; ma quando nelle università occidentali si parla di antropologia, occorre distinguere accuratamente due discipline diverse, che vanno entrambe sotto il medesimo nome. Da un lato, c'è un'antropologia che studia la *storia naturale dell'uomo* (si tratta dell'antropologia biologica, o fisica, o evolutiva); dall'altro, c'è un'antropologia che parte alla scoperta degli *usi e i costumi delle popolazioni "altre"* (si tratta dell'antropologia culturale, o etnologia). Antropologia biologica e antropologia culturale viaggiano separate: ciascuna ha i suoi metodi, i suoi concetti, i suoi numi tutelari, le sue cattedre, le sue piste di ricerca; ed entrambe le antropologie hanno prodotto quantità ragguardevoli di dati e di interpretazioni, di teorie e di scuole.

Da un lato, dunque, lo studio dell'essere umano come specie biologica: come si è evoluto (paleoantropologia), quale variabilità presenta, quali i caratteri genetici (antropologia molecolare) e fenotipici (antropometria), quali le tappe biologiche dello sviluppo (auxologia) ecc. Dall'altro lato lo studio, fatto di descrizioni affascinanti e accurate, dei modi di vita delle popolazioni non occidentali: i sistemi matrimoniali, le credenze, le pratiche magiche, sciamaniche e religiose, l'organizzazione sociale ecc. Un medesimo "oggetto di studio" viene quindi trattato in due modi completamente diversi, in ossequio alla partizione, ovunque rispettata, fra scienze hard e scienze umane. Non vi sarebbe nessun problema, in ciò, se alle

spalle dell'antropologia culturale e dell'antropologia biologica vi fosse un'antropologia *tout court*, una matrice disciplinare in grado di tenere insieme, almeno in termini di piattaforma conoscitiva comune, ciò che viene dallo studio degli esseri umani in quanto specie e ciò che viene dal loro studio in quanto soggetti/oggetti di cultura. Ma niente del genere esiste (salvo voler saltare senza remore al campo filosofico – ma anche qui, la partizione di cui stiamo parlando si ritrova a ogni passo).

In apparenza i due approcci (quello *scientifico hard* alla natura praticato dalla bioantropologia e quello *scientifico soft* alle culture praticato dall'etnologia) sono completamente divergenti: al punto che è difficile, a volte, capire che, sulla carta, hanno il medesimo oggetto di studio. Nella loro distanza e nel reciproco ignorarsi, essi confermano continuamente il presupposto fondante che sta alla loro base. La dicotomia fra antropologia biologica e antropologia culturale non è un problema occasionale che riguardi solo l'antropologia, qualcosa che possa essere superato con un po' di buona volontà e applicando l'interdisciplinarietà. Piuttosto, essa segnala qualcosa di più profondo, l'azione di una partizione che non è solo di superficie. La scissione che attraversa l'antropologia ricalca quella, tipica del pensiero occidentale, fra *natura* e *cultura*. Resa conoscitivamente produttiva dal pensiero scientifico, tale partizione non nasce però con la scienza, ed è anzi solo l'ultimo avatar di un'opposizione che attraversa da sempre il pensiero occidentale e che è stata declinata con molti nomi: uno e molti, verità e opinione, universalismo e relativismo, mente e corpo ecc. Dalla Grecia in poi, l'Occidente si è strutturato sopra questa scissione, che sta a fondamento dell'intero nostro sistema conoscitivo e della sua presunzione di verità, e all'interno della quale si aprono, per noi, i dilemmi etici più acuti. Poiché sta alla base della nostra visione, tale partizione non è facile da cogliere nella sua portata.

§ La partizione fondamentale

La filosofia occidentale si apre con la riflessione sulla natura, *perì physeos*. Nelle città della Ionia, in cui prosperano le attività artigianali e commerciali (la tecnica e l'esplorazione, dunque), nell'arco di qualche generazione vengono poste le domande fondamentali con cui, molti secoli dopo, siamo ancora alle prese: perché le cose divengono secondo l'ordine del tempo? Perché l'omogeneo iniziale si differenzia? Il divenire è imposto dall'esterno alla materia inerte, o è prodotto dall'attività autonoma e intrinseca della materia stessa? La natura dei presocratici è diversa da quella a cui pensiamo oggi: non il mondo nella sua oggettualità, insieme o principio di fenomeni, ma costituzione propria di ciascuna cosa da un lato, e dall'altro «processo di realizzazione, di genesi, di apparizione, di crescita di una cosa[35]».

Questo primo emergere della filosofia, e il pensiero sulla natura che essa sviluppa, sono pervasi da parte a parte dalla possibilità della *discussione critica*, ovvero dalla dimensione del dialogo e della ricerca condotta da soggetti, che è invece esclusa dall'ordine del mito[36]. Questo non significa che le culture del mito non conoscessero il dialogo o il cambiamento: questi, tuttavia, si esprimevano secondo modi e tempi differenti, attraverso sedimentazioni lunghe e recuperi, più che attraverso un confronto serrato fra soggetti riguardo a un tema che li lega.

Si tratta di una rottura inaugurale: tutta la filosofia occidentale, come pure tutta la scienza, sono in qualche misura figlie dei "fisiologi" presocratici, del loro gesto di insubordinazione

---

[35] Hadot 2004, p. 25, traduzione mia.

[36] Lévi-Strauss 1971.

rispetto ai principi conoscitivi tradizionali. A questa rottura fondatrice segue una prevedibile rimessa in ordine: l'accusa di empietà, sempre pendente, può essere abbastanza pericolosa da costringere all'esilio. Il pensiero andava dunque canalizzato entro limiti socialmente più accettabili.

Parmenide stabilisce l'opposizione fondamentale che stabilirà il carattere dell'intero il pensiero occidentale: quella fra essere e non essere, *e quindi* fra verità e opinione. L'essere parmenideo è una sfera compatta, unitaria, sempre uguale a se stessa e quindi non soggetta al divenire; vero è solo il discorso sull'essere: tutto il resto – ciò che ha a che fare con la mutevolezza, la scelta, il negativo – è opinione. Da qui in avanti, ontologia ed epistemologia sono saldate insieme: il principio di non contraddizione («È impossibile che il medesimo attributo, nel medesimo tempo, appartenga e non appartenga al medesimo oggetto e sotto il medesimo riguardo[37]») regola, secondo Aristotele, tanto il reale quanto il pensiero. Ferma restando, dunque, la preminenza dell'essere, da Parmenide in poi le migliori menti greche – e Platone *in primis* – sono chiamate a risolvere la questione del divenire, reintroducendo nel pensiero ciò che è, nel quotidiano, fenomenologia triviale: il fatto che le cose cambiano, mutano nel tempo.

All'epoca di Platone e Aristotele il mondo entro cui si muove il pensiero greco, nonché le linee fondamentali della filosofia che seguirà, sono stabiliti. C'è, per cominciare, la distinzione netta fra *pensiero teorico* e *attività pratica* che, nel riflettere la strutturazione delle classi sociali, ostacola attivamente ogni forma di sperimentazione tecnica. Alla distinzione corrisponde un giudizio di valore: ai filosofi aristocratici la nobile teoria, il regno delle idee non soggette al divenire, la matematica che descrive il movimento degli astri; a tutti gli altri la *metis*, l'astuzia di chi ha a che fare con la materia, che permette sì di sopravvivere al mare in tempesta, ma non produce teoria condivisibile. Con questa distinzione e con questi valori siamo ancora alle prese: nel sistema scolastico, ad esempio, gli studi sono tanto più "alti" quanto meno hanno a che fare con la materialità del mondo; e il disdegno di Heidegger per la tecnica non cessa di far riflettere i contemporanei. Se tuttavia si considera il ruolo della sperimentazione pratica e delle macchine nella nascita della fisica all'epoca di Galileo, questa partizione comincia a sembrare meno ovvia, e ben più arbitrario il giudizio di valore che la pervade.

Il cosmo greco prevede poi c'è l'eterogeneità di natura fra le sfere celesti e il mondo sublunare. Le prime sono perfette, regolari, immutabili, non soggette al divenire: il movimento che le regola è un armonioso moto ciclico che può essere descritto in termini matematici. Il secondo è invece il regno dell'imperfezione, dell'irregolarità e del divenire, sottomesso alle passioni e all'azzardo; in esso gli esseri si generano, crescono e infine deperiscono secondo regole troppo aleatorie per poter essere descritte matematicamente.

In questo quadro, la mossa di Platone per render conto del divenire è nota: da un lato vi è ciò che è perfetto, che è anche, per ciò stesso, immutabile, eterno, vero e bello (il mondo delle Idee); dall'altro vi è tutto ciò che è imperfetto e mutevole, e che dispone di verità e bellezza solo a seconda della sua maggiore o minore partecipazione al mondo perfetto delle Idee. *Kalós kai agathós*: in questa visione del mondo, che accorda ogni preminenza ontologica all'essere, all'elemento di stabilità, e trova incomodo il divenire, un ulteriore attributo di ciò che è vero e bello è la semplicità. Le idee sono semplici; è la loro imperfetta composizione nel mondo sublunare a causare l'inestricabile complessità dei processi naturali: il filosofo dovrà dunque

[37] Aristotele, *Metafisica*, Libro Gamma, cap. 3, 1005 b 19-20.

conoscere la geometria, l'aritmetica e i rapporti eterni dell'armonia musicale, ma non sarà tenuto a conoscere anche i processi del mondo naturale o la medicina.

Si stabilisce pertanto, nel mondo greco classico, una precisa scala di valore degli esseri. Declinata in modi diversi (la partecipazione alle Idee in Platone, la sequenza materia-sinolo-forma in Aristotele), essa si fonda sulla maggiore o minore vicinanza delle cose all'essere e alla sua perfezione immota. È una sorta di calcificazione spaziale del discorso sull'essere e sul divenire: lungi dall'osservare ogni cosa secondo la sua *physis* (ovvero secondo la realtà autonoma del suo processo di sviluppo), dal IV secolo in poi è la *scala naturae* a ripartire gli esseri naturali a seconda della loro maggiore o minore vicinanza a ciò che è considerato principio supremo (le Idee in Platone, il primo motore in Aristotele, Dio nel cristianesimo).

Al fondo di questo impianto c'è l'assunto che fonda l'intera *koiné* occidentale: il monismo ontologico. Essere e non essere, uno e molti, verità e opinione, fatti e valori, natura e cultura, mente e corpo: tutti questi binomi derivano, in definitiva, dal primo, pensato fin da subito sul modello oppositivo e come nodo forte di ontologica ed epistemologia. Uno e uno solo è l'essere, uno il mondo, una la sua struttura; una e una sola è la verità su di esso: il resto è opinione. Quando Erodoto dichiara di voler descrivere i costumi delle città piccole e poco importanti allo stesso modo di quelli delle città grandi e potenti; quando Platone oppone all'«uomo misura di tutte le cose» dei sofisti un'organizzazione ferrea della città; quando gli stoici prescrivono di guardare alla propria vita come da una distanza astrale, le posizioni si giocano attorno a questo crinale che, in quanto tale, non viene mai rimesso in causa: dacché uno è il mondo e una la verità su di esso, come regolare attorno a ciò gli affari umani e gli umani discorsi? C'è modo di conformarsi all'ordine delle cose e di adeguare i complicati e conflittuali affari degli uomini a una regola immutabile e universalmente valida perché più antica, più stabile e più fondamentale dell'opinione umana?

La lotta contro la potenza dell'opinione percorre tutta la filosofia platonica nella sua polemica contro i sofisti; e in questa stessa epoca avviene al concetto di natura qualcosa che comincia a trasformarlo nella direzione in cui ancora oggi l'apprendiamo.

A partire dal V sec. a.C., nella sofistica e nel *corpus* ippocratico, e poi in Platone e Aristotele, la natura genitiva e processuale dei presocratici comincia a cedere il posto a una natura assoluta, personificata e, più tardi, divinizzata: potenza soggiacente, processo di formazione in senso generale e astratto. Questo è il senso che ancora si mantiene; ma nell'assumere peso ontologico la natura trova anche una controparte oppositiva.

Nel dismettere come poco rilevante per la vita umana lo studio delle *rerum naturae*, i sofisti sottolineano invece la rilevanza assoluta e centrale, per le questioni umane, del *nomos*, delle regole che governano le città, nel loro essere mutevoli, storiche e soggette a scelta. Essi inaugurano dunque, in un certo senso, quella separazione di natura e cultura che ancora caratterizza nel profondo il nostro modo di pensare e vivere il mondo, e che riprende e istanzia l'alternativa onto-epistemologica vista sopra.

Nella polemica che impegna i sofisti da una parte, e Platone e Aristotele dall'altra, il monismo ontologico non è rimesso in causa. Uno è il mondo, una la sua struttura, uno il discorso vero sul mondo e su ciò dobbiamo regolarci, dismettendo le opinioni ingannevoli e adeguando il mondo umano alla regola del mondo divino, dicono Platone e Aristotele. Uno è il mondo, una la sua struttura, uno il discorso vero sul mondo ed esso poco o nulla ha a che vedere con la complessità molteplice del mondo umano, coi costumi, con la regolazione delle faccende etiche, dicono i sofisti. Non c'è da ingannarsi: non è di ontologia che così acerbamente si discute nella Grecia del V e IV secolo, ma di etica; o meglio, del rapporto fra ontologia ed etica, fra epistemologia e potere *a partire* dall'unicità già data e assoluta del mondo. Non è per caso che,

dagli atomisti a Giordano Bruno, il pluralismo ontologico dei molti mondi sia stato avanzato solo in ambiti filosoficamente minoritari, e sempre incontrando l'ostilità dell'*establishment*.

Se dunque il mondo è uno, e se uno è il discorso vero che su di esso si può tenere, resta da capire quale ruolo e quale peso tale discorso debba avere nella vita umana. La questione che divide Platone e i sofisti si riproporrà molte volte nella storia della filosofia e si farà sentire fra le righe sia come nostalgia per una regola conforme all'essere che appiani infine la drammaticità delle scelte; sia come insofferenza per la validità di qualsiasi norma o per la necessità stessa di normazione. Inoltre, la possibilità di fondare sopra una verità semplice tanto le faccende conoscitive quanto quelle etiche è sempre suonata come lo scopo stesso del pensiero: arrivare a capire il *piano fondamentale* delle cose e adeguarsi, infine, alla sua legge.

L'opzione sofista resta minoritaria: in ogni epoca è più comune la ricerca della regola aurea che armonizzi pensiero ed essere, ontologia e storia. Ciò non sorprende: mentre il rischio della posizione sofista è immediatamente visibile, e consiste nella produzione di caos etico e disgregazione sociale, più difficile è invece vedere che l'opzione platonico-aristotelica rischia per sua parte, alla fine del tragitto, la palude della ragione totalitaria. La ragione sofista intuisce questo pericolo e propone una visione che sgancia l'essere del mondo dalla *polis*, la natura dalla legge: per le città greche minacciate, l'omologia di essere e pensiero somiglia troppo al dominio imperiale unico e occorre quindi affidarsi alla capacità umana, analogica, di essere misura di tutte le cose.

Le linee fondamentali sono così tracciate, stabilita l'inflessione fondamentale di ciò che chiamiamo *pensiero occidentale*. In questo solco, nella transizione alla modernità l'Occidente fa i conti con due eventi che contrastano in superficie, ma che nel profondo si coappartengono: la scoperta di nuove terre e il formarsi della scienza moderna.

§ I nuovi mondi

Nel VII libro della *Naturalis Historia* Plinio il Vecchio aveva descritto, o riportato da altri autori, nazioni umane dalle forme bizzarre: con un occhio solo in mezzo alla fronte, come Polifemo; coi piedi rivolti all'indietro e abili corridori; con gli occhi di civetta, la vista acuta e la testa grigia; che possono guarire i morsi di serpente per contatto della mano sulla ferita; ermafroditi e androgini; dalla testa di cane; con una sola gamba su cui saltano veloci; senza testa e con gli occhi nelle spalle; con due fori al posto del naso, alla stregua di serpenti; senza bocca e che si nutrono d'aria e profumo; e via dicendo. Le specie pliniane sono spesso raffigurate nei *bestiaria* medievali ed è sulla scorta delle questo genere di descrizioni che gli esploratori delle nuove terre ricercarono a lungo uomini con un solo occhio, con muso di cane, o comunque dall'anatomia rimescolata. Non avendoli trovati sulle coste, essi ipotizzarono che vivessero nascosti nell'interno e rimandarono la scoperta a più tardi: di razze pliniane si continuò quindi a parlare anche durante tutta la prima modernità. Fu l'accumulo di decine e decine di relazioni di viaggio, in nessuna delle quali comparivano esseri umani dall'anatomia diversa da quella usuale, a persuadere infine l'Europa della sostanziale unità della specie, idea che era già stata elaborata nella cultura classica greca. Tale unità, peraltro già sancita da un documento ufficiale di papa Paolo III (1534-1549), era ben vista dal cattolicesimo, religione universale costruita, in opposizione all'ebraismo, sul rifiuto dell'idea del "popolo eletto".

Poiché dunque non si davano razze umane diverse, coloro che, nell'espansione europea nei nuovi mondi, avevano interesse a sfruttare la forza lavoro degli indigeni, sostennero che si trattava di null'altro che "bestie parlanti": animali in forma d'uomo e dotati di favella, ma collocati ben al di sotto dell'Uomo per antonomasia (quello bianco europeo) nella gerarchia

della Catena dell'Essere. La questione fu giocata non tanto sull'anatomia, quanto sulla presenza, o assenza, dell'attributo di tutti più invisibile, e più sostanziale: l'anima.

Si sostenne dunque che, pur avendo forma umana, i selvaggi non erano tuttavia dotati di anima (esattamente come privi d'anima erano, secondo la teologia e la filosofia dell'epoca, gli animali) e pertanto non dovevano essere trattati come umani. Contro questo primo razzismo moderno si trovarono a rispondere con forza proprio i più rigidi tutori dell'ordine ecclesiastico: i predicatori domenicani e francescani, fra i più attivi nell'opera missionaria, sostennero che tutti gli esseri umani erano dotati di anima e che tutti quindi dovevano finalmente ricevere la buona novella evangelica, pena la perdita della vita eterna[38].

Il dibattito europeo non impedì che, forti della loro tecnologia, gli europei perpetrassero genocidi, né che iniziassero a deportare in schiavitù popolazioni intere. Anche in questo frangente giocò l'idea della *scala naturae*: per giustificare il trattamento riservato alle popolazioni nere dell'Africa, agli indios, e in generale a tutti coloro che non erano in grado di resistere alle armi, si cercarono le differenze all'interno della specie. Pur tutti dotati di anima e quindi, in linea teorica, tutti figli di Dio e destinati alla salvezza, alcuni gruppi umani erano tuttavia reputati ingenui come bambini, irrecuperabili all'età adulta; in quanto tali, essi dovevano, per il loro stesso bene, essere posti sotto il controllo degli europei che, adulti e responsabili, avrebbero badato a loro attribuendogli mansioni adatte al loro stato e provvedendo alla loro salvezza col battesimo e l'imposizione di una nuova fede.

È in questo snodo che nasce il razzismo nella sua forma moderna. Scomparse, per evidenti carenze di prove, le razze pliniane, la ricerca delle differenze cadde allora sui caratteri anatomici secondari (il colore della pelle, la forma dei capelli, la complessione) e sui presunti attributi morali (l'ingenuità, la sprovvedutezza, l'immoralità dei costumi ecc.). L'umanità venne così divisa in razze, caratterizzate da maggiore o minore *dignitas*. La storia stessa di questa parola ripercorre gli eventi: in origine, infatti, *dignitas* non denotava affatto, come nell'uso moderno, un insieme di nobili caratteristiche morali, ma il puro e semplice *rango* su una scala.

Questi salti mortali teorici, tuttavia, testimoniano anche, e soprattutto, di una perdita di equilibrio, di un turbamento che non si lascia estinguere facilmente. L'esplorazione dei nuovi mondi ha qualcosa di profondamente inquietante: la presenza di altre culture, di altre forme di umanità riproponeva, al termine del Medioevo, l'evidenza della molteplicità e variabilità dei costumi umani. Tale molteplicità metteva gli europei di fronte a un dato sconcertante: la loro civiltà, il loro *nomos*, non era universale, e perfino la salvezza che il Cristo aveva portato all'umanità tutta pareva, vista dalle coste dell'America del sud, una questione locale. L'allargamento dei confini geografici coincideva con una relativizzazione dei valori, con la pericolosa agnizione di stessi come *particolari*.

Da allora quel confronto non è mai cessato e quell'agnizione non ha smesso di turbare gli animi. Qualsiasi stratagemma è stato tentato pur di rintuzzarla e poter così tornare a sentirsi al centro del mondo (di quello presunto civile, quantomeno): in particolare, si è fatto il massimo affidamento ideologico possibile alla scienza come garante del nostro rapporto privilegiato con la natura oggettiva e con la conoscenza.

---

[38] **Exempla**. Il dibattito sull'unità della specie è testimoniato, fra l'altro, dalla battaglia fra lo spagnolo Juan Ginés de Sepúlveda che, poggiando sull'autorità di Aristotele, sosteneva che dietro fattezze umane potevano ben celarsi forme inferiori, e Bartolomé de las Casas, che difendeva invece la piena umanità degli indios d'America. È inoltre da notare come, nella storia dell'Europa, l'idea della fratellanza di tutti gli uomini in Dio sia stato uno degli elementi principali nella dismissione dell'istituto giuridico della schiavitù.

§ La scienza classica

La singolarità della scienza moderna non deriva tanto dall'impianto critico del suo sapere (impianto che, come abbiamo visto, caratterizza fin da subito anche la filosofia), quanto dall'incontro fra tecnica e teoria, fra il modo di manipolare e il modo di conoscere. La scienza moderna è fondata dall'aggiunta, all'antico impianto critico, di un'obbligazione specifica: è la *riuscita sperimentale*, e solo la riuscita sperimentale, ciò che permette di discriminare fra le diverse ipotesi avanzate per la spiegazione di un fenomeno. Rispetto al razionalismo aristotelico, che nella spiegazione dei fenomeni poteva ammettere diverse ipotesi, purché tutte altrettanto razionali, la scienza introduce dunque un criterio *sui generis* di selezione delle ipotesi: quello che chiama in causa la natura come *responder* ultimo.

Nella scienza non si tratta tanto di *rispettare* i fatti (di «salvare i fenomeni», dunque), quanto soprattutto di saperli costruire. L'impianto sperimentale è precisamente questo: l'arte di far dare delle risposte alla natura attraverso la costruzione di situazioni ideali. Nell'arte della sperimentazione, la scienza nascente deve fare ricorso alla *metis*, all'astuzia disdegnata dai greci: bisogna infatti, a ogni passo, *macchinare* dei trucchi, apprestare dei congegni. Si sente, in ciò, l'eco della perizia che caratterizza le botteghe artigiane la passione del Seicento per le macchine, per i congegni meravigliosi che presentano moti complessi.

La scienza classica, che prende la sua forma piena fra Galileo e Newton, nasce dal problema fondamentale dell'accelerazione dei corpi. Grazie al calcolo infinitesimale, che scompone il movimento in una serie infinita di movimenti infinitamente piccoli, diventa possibile descrivere il cambiamento in termini di *traiettorie*. È rilevante, per tutta la storia successiva, che il "pezzo di mondo" scelto dalla fisica nascente come suo oggetto di studio presenti caratteristiche particolari che contribuiscono a fare della sua descrizione una sorta di mito fondativo della scienza, apice conoscitivo verso cui far tendere ogni altro approccio che voglia fondatamente dirsi scientifico.

Le traiettorie della dinamica classica sono *legali* (descritte da una legge generale espressa in termini matematici); *deterministiche* (quando alla legge che descrive il movimento in generale è aggiunta la conoscenza della posizione iniziale, tutto il movimento è determinato); e *reversibili* (rovesciando istantaneamente la velocità del movimento, il sistema "risale il tempo"). In ogni momento *tutto è già dato*, già espresso dall'incrocio fra la posizione iniziale e la traiettoria descritta dalla legge generale: il movimento coincide col dispiegarsi di una funzione matematica atemporale. Queste caratteristiche compongono la trama di un assunto ancor più fondamentale, quello secondo cui *il livello fondamentale di spiegazione della realtà è semplice e descrivibile in termini matematici*.

È la declinazione fisica del cosiddetto «rasoio di Occam», o principio di massima parsimonia, uno fra i più resistenti postulati metodologici dell'intero impianto razionalistico occidentale. *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*: gli elementi che intervengono in una questione non devono essere aumentati se non ce n'è necessità. Esso impone che le spiegazioni economiche, che chiamano in causa nella descrizione dei fenomeni pochi elementi, siano da preferirsi a quelle complicate – ed è un esempio eccellente di *ragion estetica*. Non esiste infatti alcun motivo vincolante per ipotizzare che una spiegazione più semplice sia necessariamente migliore di una più complessa, che la natura non faccia salti e che il numero delle cause ipotizzate debba esser quanto più basso possibile. (Spesso anzi, come recita una battuta celebre, esistono per problemi difficili delle brillanti soluzioni semplici, che però sono sbagliate.)

La dinamica newtoniana, in ogni caso, mostra una natura è semplice, ordinata, prevedibile e sottomessa; niente, in essa, sfugge – almeno in linea di principio – alla possibilità di essere previsto. Non a caso, il mondo che essa descrive è quello delle sfere celesti di Aristotele: un

livello semplice di realtà, analizzabile in termini matematici, sordo e cieco ad altro che a se stesso (il primo motore *pensa se stesso pensante*) e completamente determinato in ciascuno dei suoi istanti.

Avviene dunque che nel momento stesso in cui l'esplorazione dei nuovi mondi espone gli europei alla molteplicità, la scienza comincia a descrivere oggettivamente la sola *natura*, per come questa si manifestava nei fenomeni, eliminando tutte le qualità che rimandino per la loro determinazione all'opinione umana. L'opposizione di natura e cultura, declinazione dell'opposizione di essere e non essere e di verità e opinione, assumeva così la preminenza che la caratterizza nell'epoca moderna. Al di sotto dei mutevoli costumi degli umani, la scienza si assumeva come *strutturalmente* universale, descrittiva di ciò che, del mondo, è invariante, naturale, valido e vero senza eccezioni e sotto ogni cielo, indipendente dall'interpretazione. Variabilità dei valori da un lato, universalità della natura e della sua conoscenza dall'altro[39].

Lo sguardo dello scienziato è quindi, almeno sotto questo profilo, analogo a quello di Dio: sordo al brusio del mondo e allo scontro dei valori, può osservare imperturbato quel che accade al livello fondamentale, seguire e prevedere i movimenti grazie all'onniscienza atemporale del calcolo. E infatti i poeti inglesi celebrano Newton come colui che ha infine rivelato le eterne leggi della natura, e per molto tempo i fisici faranno continuo riferimento, nei loro testi, a un Dio *legislatore* dell'universo, di cui hanno bisogno come causa prima del movimento. Da questa prospettiva è chiaro anche come il vero polo oppositivo della scienza nascente non fosse tanto il pensiero religioso-teologico, quanto il razionalismo aristotelico. Il Dio della meccanica si comporta come un ingegnere che, dopo aver costruito un automa, lo lascia poi funzionare secondo le leggi che gli ha dato – ciò che è evidentemente incompatibile con la visione provvidenzialista.

> Nondimeno, è un dio cristiano quello chiamato a garantire l'intelligibilità del mondo, in un incontro che non ebbe nulla di innocente. Possiamo perfino supporre che si sia stata qualche forma di "convergenza" fra l'interesse dei teologi per i quali il mondo doveva manifestare con la sua sottomissione l'onnipotenza di Dio, e quello dei fisici alla ricerca di un mondo di processi matematizzabili.
>
> Il mondo naturale aristotelico (...) non era accettabile né da questi teologi, né da questi fisici. Questo mondo ordinato, armonioso, gerarchico e razionale era troppo autonomo, gli esseri che lo abitavano erano troppo potenti e attivi, la loro sottomissione al Sovrano assoluto restava sospetta e limitata. E d'altra parte, era troppo complesso e qualitativamente differenziato per poter essere matematizzabile[40].

Questo modello di spiegazione causale è sopravvissuto ben oltre l'egemonia della meccanica classica; di fatto, esso fonda ancora non tanto le scienze (le quali, come vedremo, sono evolute verso tutt'altre posizioni onto-epistemologiche) quanto il nostro rapporto ideologico con la Scienza, intesa come modello stesso della razionalità e unico sistema possibile di conoscenza vera. In esso, la posizione dello scienziato che osserva, calcola e prevede è del tutto analoga a quella del Dio creatore. E se la nostra limitatezza di esseri umani ci impedisce di poter davvero calcolare tutte le traiettorie dei sistemi complessi, in linea di principio esse restano calcolabili, e prevedibile l'evoluzione del sistema. Il cosiddetto *demone di Laplace* è la formulazione compiuta del determinismo scientifico:

> Un intelletto che, a un determinato istante, conoscesse tutte le forze di cui la natura è animata e le posizioni rispettive degli esseri che la compongono, abbraccerebbe in una stessa formula i movimenti dei più

---

[39] Latour 1991.

[40] Prigogine e Stengers 1979, p. 88.

> grandi corpi dell'universo e quelli dell'atomo più leggero; niente sarebbe incerto per essa e l'avvenire, così come il passato, sarebbe presente ai suoi occhi.[41]

La natura che questo demone dall'intelletto sconfinato osserverebbe non prevede né la complessità, né la storia. Essa intrattiene un rapporto curioso col passato: l'assenza di storia la rende infatti del tutto dimentica di, e completamente determinata da, quel che è successo fino a quel momento. Tutto avviene in questo mondo in virtù delle traiettorie e si dispiega prevedibilmente in base alla formula del movimento. Non c'è alea, non c'è novità possibile, non c'è scelta: l'universo è omogeneo, tutto vi avviene (a scala microscopica così come a scala macroscopica) secondo le stesse leggi. In modo significativo, l'oggettività è definita come l'assenza, nella descrizione dell'oggetto, di qualsiasi riferimento a colui che lo descrive.

§ Il mondo secondo noi

Questo mondo così regolare è però anche un mondo *stupido*. Il disincanto del mondo da parte della scienza (e, più generale, della modernità occidentale) è appunto questo: la sensazione di non appartenere, in quanto umani, al mondo regolare e prevedibile che la nostra scienza così accuratamente descrive e prevede; la separazione del reale in due sfere distinte: quella della natura (regolare, meccanica, atemporale, priva di novità, reversibile); e quella dell'umanità, soggetta al tempo, alla scelta, alle passioni, alla scoperta, allo scacco). Fra Galileo e Newton, Cartesio dà voce una volta per tutte a questa separazione ontologica, tanto radicale quanto quella operata dall'antichità, ma differente per posizione: se per gli antichi il crinale ontologico passava fra le sfere celesti perfette, e il mondo sublunare caotico, da Cartesio in poi il latore della separazione ontologica fondamentale è l'uomo stesso, unico esempio – in una natura muta e macchinica – di compresenza di *res extensa* e *res cogitans*.

Questo è ancora, in larghissima misura, lo schema che ci regola nei nostri rapporti col mondo, coi viventi umani e con quelli non umani. All'ingrosso, lo schema soggiacente è questo: tutti gli enti (viventi e non viventi, umani e non umani) condividono una medesima *natura*, da apprendere come mero dato di fatto; identica e universale è la materia, identiche e universali sono le leggi di natura che le scienze naturali indagano. La natura è, per noi, il *mondo dei fatti*; essa è oggettiva, universale, omni-inclusiva, uguale per tutti e identica a se stessa in ogni tempo e in ogni luogo (la legge di gravitazione vale qui come nella foresta amazzonica, ora come all'epoca dei dinosauri, per gli umani come per i non-umani). In questo regno atemporale si muovono le scienze hard: matematica, fisica, logica, cosmologia, chimica.

Accomunati all'universo intero per via della materia, gli umani ne sono tuttavia separati per via della *cultura*, del loro essere soggetti, dotati quindi, nel loro insieme, di una molteplicità di modi di pensare, di sistemi familiari, di regimi dietetici, di modelli di distribuzione del potere, di valori, di desideri, di punti di osservazione, di opinioni e via dicendo. La cultura è il *mondo dei valori* che – essendo soggetti ai tempi, all'arbitrio, agli interessi e alle passioni – prendono forme diversissime da luogo a luogo e da tempo a tempo. In questa babele si muove l'etnologia per quanto attiene agli "altri", e tutte le altre scienze umane per quel che riguarda "noi" (senza dimenticare, da questo capo della partizione, la storia, la politica, la linguistica e la filosofia).

Una natura, tante culture; una materia, tanti punti di vista. La partizione andrebbe anche bene, in quanto visione culturalmente specifica, se, applicandosi coerentemente, affermasse che mentre la conoscenza del mondo naturale è (*per noi*) affare delle scienze, la compresenza di

[41] Pierre Simon Laplace, *Essai philosophique des probabilités.*

culture, valori e posizioni differenti è oggetto di diplomazia: di politica, di discussioni, di lotte, di negoziazioni ecc. Così non è: la partizione che ci fonda ha subito nella modernità un deciso irrigidimento ideologico, in cui ancora ci muoviamo e che genera problemi coi quali non smettiamo di ritrovarci alle prese. Questa calcificazione manifesta sintomi chiari.

Per cominciare, c'è la questione della particolare tonalità emotiva, di solitudine oceanica, che essa ingenera. In un mondo stupido, in cui tutto il futuro è già contenuto nel presente, non c'è spazio per niente di quello che compone la realtà umana quotidiana: per le scelte, la generazione, l'invecchiamento, le negoziazioni, l'esplorazione, la conoscenza, la soggettivazione, il piacere e il dolore ecc. (Non per niente, molti scienziati – e Einstein in particolare – hanno descritto l'attività scientifica come modo nobile per allontanarsi dalla sofferenza e dalla confusione della vita.) Nelle parole di Jacques Monod: «L'antica alleanza è infranta; l'uomo finalmente sa di essere solo nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso.[42]» Alcuni accettano questa mancanza di legame col mondo naturale come un destino eroico: è la pista dello scientismo, con la sua fede cieca nel progresso scientifico e con la sua propensione alla «soluzione tecnica» dei problemi. Altri la trovano invece insopportabile, e accusano allora la scienza di aver reso il mondo duro e freddo come pietra: è la pista di alcune forme di esotismo e di irrazionalismo.

Ma all'interno stesso delle scienze l'opposizione fa danni. Nella nostra visione della natura la nostra presenza come *soggetti conoscenti* (dove "conoscere" comporta fare esperienza e quindi cambiare nel tempo) non è spiegabile. Il presunto materialismo della scienza si rivela parziale nel momento in cui non riesce a rendere conto di una natura in cui trovino posto dei soggetti conoscenti – e pertanto si trova costretto, al culmine del suo percorso, a riconoscere lo iato e a delegare la spiegazione dell'uomo a qualche forma di spiritualismo o di trascendenza.

Perfino «scienze umane» hanno spesso preferito abitare lo iato piuttosto che cercare modi per superarlo. L'espressione stessa «scienze umane» segnala la volontà di arrivare, in quanto attiene all'opinione, alle medesime certezze atemporali e deterministiche che le scienze hard raggiungono nello studio del mondo naturale. Le scienze umane sono destinate così, e fin dal nome, al complesso d'inferiorità (o al fideismo: si pensi all'economia, che ha spesso preso la calcolabilità per prevedibilità, e ha quindi elaborato modelli del tutto irrealistici del comportamento degli attori economici). In questa situazione schizofrenica si manifesta la tendenza, nelle scienze umane, a derivare da un lato verso il riduzionismo abolizionista (che fa sparire il livello successivo "spiegandolo" con quello precedente) e dall'altro verso l'astrazione angelica (che separa nettamente ciò che è solo umano da ciò che è solo natura). Se in generale oggi predomina il primo, la seconda non è eliminata né eliminabile: ognuno dei due è l'ombra che l'altro è condannato a portarsi dietro[43]. Si pensi alle scienze della psiche, dove coabitano, quasi sempre senza parlarsi, behavioristi e psicoanalisti; o, appunto, alla completa schizofrenia dell'antropologia. Le scienze umane – che ancora cercano strenuamente di assurgere alla dignità conoscitiva che noi attribuiamo solo alle scienze della natura – faticano a non riportare la molteplicità dei punti di vista a pochi principi fondamentali, o a non ridurli a variazioni di un unica posizione archetipica (coincidente grosso modo con la nostra): si pensi, per non fare che un esempio, al tentativo di ridurre la sofferenza mentale alla genetica.

Ma la zona in cui la partizione sclerotica di natura e cultura fa più danni è nel rapporto con altre culture, altre forme di vita, altri modi della conoscenza: qui, infatti, essa causa una zona di

---

[42] Monod 1970, pp. 171-172.

[43] Vygotsky 1984; Devereux 1967.

cecità che si trasforma in arroganza. Questa la sua declinazione: anche la cultura occidentale è, come tutte le altre, una cultura (fatta di valori, di scelte, di desideri ecc.); essa però è l'unica che ha davvero compreso che cos'è la *natura*; l'unica, cioè, ad aver trovato la via regia – l'indagine scientifica – in grado di risalire al di qua di ogni cultura e approssimare ciò che soggiace, che sta sotto: il regno oggettivo delle invarianti di natura. Da qui la sua, e nostra, superiorità rispetto a ogni altra forma culturale e ai suoi rappresentanti; da qui, anche, l'indifferenza del discorso sulla natura rispetto a ogni questione etica e, infine, la dissoluzione dell'etica, e della politica, nel discorso tecnico, che è quanto viviamo oggi. *Il processo è deciso in anticipo*.

Dalla fantasmagoria di *Weltanschauungen* etniche la nostra resta fuori: l'unica fra tutte ad aver capito come funzionano le cose. Essa sarebbe dunque l'unica *cultura naturale*, la sola ad aver dismesso le vesti etniche che ricoprono le altre culture per affrontare, nuda, la nuda natura. La sola *disincantata*, perché la nostra conoscenza è conoscenza dell'unica natura che a tutto soggiace, che perdura immutata sotto il gioco mobile ed effimero dei valori umani. L'incrocio "psicologico" fra l'oggettività dei dati scientifici e le opinioni che su di essi s'innestano agisce come una potentissima fondazione naturalizzante dei nostri valori – in assoluto i più desiderabili e i più giusti perché i soli fondati sulle leggi universali anziché sulle mutevoli e relative scelte locali[44]. Tutte le altre culture sarebbero invece intrappolate in credenze che avrebbero loro impedito la vera comprensione della grande separazione fra il mondo dei fatti (natura) e il mondo dei valori (cultura)[45]. E se – sulla carta, almeno – tutte le opinioni hanno una medesima dignità perché ciascuna si rifà a un diverso mondo valoriale, quelle che si basano sull'unica conoscenza oggettiva (la scienza) avranno però non già un valore locale, ma il valore assoluto e universale che erediteranno dall'assolutezza della conoscenza scientifica. All'interno delle nostre mura, la scienza detiene la verità – e noi con lei. Tutto il resto (ciò che, secondo i sofisti, era più rilevante per la vita umana) ha il rango di opinione, interessante e vacuo spettro di chi non ha i mezzi per capire.

Per comprendere questo punto, si pensi alle convinzioni implicite che l'Occidente ha sulle culture altrui. Sopra una stessa natura e sopra le sue leggi universali, le diverse culture hanno costruito castelli di credenze, miti, favole e spiegazioni. Alcuni di questi edifici sono consolatori, altri superstiziosi; alcuni approssimano a tentoni la spiegazione scientifica, altri sono talmente fantasiosi, nella loro esoticità, da meritarsi una benevola protezione, così come gli adulti proteggono la credenza dei bambini in Babbo Natale. In ogni caso si tratta di sforzi – compiuti più o meno nella giusta direzione, ma in definitiva sempre deficitari – per arrivare alla conoscenza vera che noi deteniamo. Oggi velato dalla necessità di mostrarsi *politically correct*, quest'atteggiamento è stato variamente declinato negli ultimi due secoli in termini di scale di valore o, anche, di scale evolutive[46]. Ancora non ne siamo fuori: non per niente, gli altri hanno delle *etnomedicine*, mentre noi abbiamo *la* medicina; gli altri hanno delle *etnobotaniche* ed delle

---

[44] Latour 1991; Singleton 2004, 2007.

[45] Shweder & LeVine 1984; Stengers 1994.

[46] **Exempla**. L'hegeliana fenomenologia dello spirito è il progresso dello spirito secondo la traiettoria occidentale. Hegel ammette – anche coraggiosamente, rispetto ai suoi tempi – il contributo di altre popolazioni, e in particolare quelle cinesi e indiana, alla civiltà umana in generale, ma su un modo comunque diminutivo rispetto a quella occidentale: India e Cina hanno sì sviluppato alcuni dei presupposti necessari allo spirito, ma non tutti quelli necessari, e comunque all'interno di un contesto "povero di storia" in cui la sintesi e i superamenti operati dalla storia europea non erano praticabili. La scala evolutiva si ritrova poi nel darwinismo culturale, in Spencer, nelle varie "teorie stadiali" del progresso (secondo cui esisterebbe nella storia umana una scala dello sviluppo socio-culturale, che permetterebbe di ordinare gerarchicamente le diverse società secondo il livello a cui si troverebbero) e infine, recentemente, nelle teorie della sociobiologia e della modernizzazione.

etnopsicologie, noi abbiamo *la* botanica e *la* psicologia. Il che equivale a dire: gli altri hanno fatto degli sforzi, più o meno riusciti, di comprendere il mondo tanto bene quanto lo capiamo noi, restando però presi nella confusione fra valori (segnalati dal prefisso *etno*-) e i fatti (la desinenza "scientifica"); noi, invece, abbiamo compreso i fatti prescindendo completamente dai valori.

Dopo questa preliminare svalutazione di tutti gli altri, arriva l'autovalorizzazione storica e politica: anche noi, beninteso, abbiamo un tempo creduto a quelle favole; anche noi siamo stati, nel passato, irrazionali e superstiziosi;e perfino noi conserviamo nelle nostre città uno spazio apposito – detto "politica" – dove le credenze e le opinioni possono giostrare. E proprio perché sappiamo dove passa la divisione fra fatti e opinioni (fra natura e cultura, fra corpo e mente, fra verità e doxa), ci sforziamo di essere democratici e tolleranti con le diverse credenze, con le appartenenze culturali, con il gioco delle identità – in fondo, niente di tutto questo mette in pericolo la verità, che sta nelle leggi della natura che la scienza a mano a mano ci svela, e che abbiamo il compito storico di *portare* agli altri, illuminandoli e traendoli infine dalle tenebre delle loro credenze. Il disvelarsi dell'oggettività del mondo prende il nome secolare di *progresso*.

§ La conoscenza secondo noi

La teoria della conoscenza che abbiamo sviluppato è coerente con questo modello. L'assunto alla sua base è lo stesso che sta alla base della partizione di natura e cultura: "là fuori" esiste un mondo oggettivo, universale, zeppo di fatti che si tratta di conoscere correttamente "qui dentro", nella testa di un soggetto (razionale e quindi universale) che lo osserva e che, nell'osservare, è colto da dubbi. La conoscenza si presenta allora come

> una tecnica per l'accertamento di un oggetto qualsiasi, o la disponibilità o il possesso di una tecnica siffatta. Per tecnica di accertamento va intesa una qualsiasi procedura che renda possibile la descrizione, il calcolo o la previsione controllabile di un oggetto; e per oggetto va intesa qualsiasi entità, fatto, cosa, realtà o proprietà, che possa essere sottoposto a una tale procedura.[47]

La «previsione controllabile dell'oggetto» è la possibilità di affermare, dell'oggetto, qualcosa che non muta e non dipende dal soggetto; qualcosa, quindi, che non dipende dalla situazione di osservazione né dallo stato dell'osservatore, che è immune dalle forze, dai desideri e dalle propensioni che tendono la circostanza in cui l'osservazione si verifica. La separazione fra soggetto e oggetto è mantenuta e rinforzata, e mette in evidenza il tratto più sostanziale della metafisica occidentale: l'*essenzialismo*. Esso porta verso un'idea di sapere oggettivo, disincarnato, immutabile ed eterno: un sapere acquisibile tramite studio, osservazione e riflessione, che rivela com'è il mondo *senza modificare il soggetto conoscente nella sua struttura di soggetto*. E anzi, è necessario innanzitutto essere un soggetto per poter conoscere: da Kant in poi, la soggettività precede l'atto conoscitivo e lo fonda. Ciò significa che quel che viene conosciuto è, rispetto al soggetto, mero *dato*: ne incrementa la quantità di conoscenza senza modificare altro – senza incidere sulla soggettività, sul rapporto col mondo, sui modi della relazione con gli altri soggetti, sul suo potere e sulla forma della sua presenza.

Una conoscenza siffatta è, per definizione, una conoscenza descrittiva e quindi *statica* – non nel senso di una conoscenza che non evolve (al contrario: il modo di conoscenza occidentale

---

[47] Abbagnano 1998.

prevede un continuo aumento dei dati a disposizione, che sono oggi prodotti – nei laboratori di ricerca di tutto il mondo – a una velocità straordinaria; ed è ben noto, almeno da Kuhn in poi, che nelle scienze si succedono periodicamente delle rivoluzioni); ma nel senso che è una conoscenza di stati di fatto e non di processi. La nostra conoscenza prevede strutturalmente di definire *come* le cose sono e come seguono la loro traiettoria inerziale; e non prevede, invece, di conoscere il modo in cui soggetto e mondo co-evolvono. Tant'è vero che qualsiasi considerazione etica (ovvero: concernente l'azione, la scelta, il fare) è a priori esclusa dall'impresa conoscitiva scientifica e rimandata alla "scelta sociale", a una supposta "etica pubblica" tanto generica quanto priva di reale possibilità decisionale.

Se ci sembra ovvio che le cose stiano così, e che la conoscenza sia questo e nient'altro, è perché, appunto, ci muoviamo nel nostro modello – all'interno del quale, peraltro, si aprono problemi tanto acuti quanto sintomatici. Ne è chiaro esempio la storia dell'epistemologia. L'interrogazione sulla validità dell'atto conoscitivo ha preso nel tempo due piste. Da un lato c'è l'indagine sulle sue condizioni interne, sulle regole che deve rispettare per poter produrre verità: è la questione del metodo, di cui si occupa l'epistemologia; dall'altro, c'è l'indagine sulle sue condizioni estrinseche e, per così dire, sociologiche (la capacità razionale del soggetto, la sua appartenenza a una comunità di esperti titolati a produrre quel tipo di sapere, il suo "disinteresse" ecc.) – ciò di cui si occupa la sociologia della scienza. Ciò che raramente è rimesso in questione è il rapporto del soggetto col mondo che indaga, la struttura del soggetto conoscente in rapporto a quella relazione. L'epistemologia non tiene conto della struttura storica del soggetto conoscente e del suo mondo conosciuto, e quindi di non può ammettere altra forma di conoscenza che la nostra propria.

> L'ingresso nell'età moderna è avvenuto (…) solo il giorno in cui si è ammesso che è la conoscenza, e la conoscenza solamente, a consentire l'accesso alla verità e a fissare le condizioni in base alle quali il soggetto può avere accesso a essa. (…) Credo insomma che l'età moderna della storia della verità sia iniziata solo a partire dal momento in cui quel che consente di avere accesso alla verità è diventata la conoscenza stessa, ed essa sola. A partire, cioè, dal momento in cui il filosofo (o lo scienziato, o anche solo chi cerca la verità), è diventato capace di riconoscere la verità, e ha potuto avere accesso a essa, in se stesso, e in virtù dei suoi soli atti di conoscenza, senza che da lui si esiga più nient'altro, ovvero senza che il suo essere di soggetto debba essere modificato o alterato in alcun modo.[48]

Convinti di aver operato una volta per tutte la separazione fra fatti universali e valori relativi, siamo convinti che nel conoscere non ne vada della nostra soggettività; che la conoscenza si possa accumulare senza che il modo in cui siamo stati fatti in quanto soggetti sia in causa, né come origine delle nostre conoscenze, né come sua posta in gioco.

È un modello antico e blasonato, quello che separa natura e cultura, soggetto e mondo, opinione e verità; ma soprattutto, è il modello nostro: ne siamo i portatori, lo testimoniamo, lo viviamo: non è qualcosa che *crediamo* ma qualcosa che *sentiamo*, che agiamo e da cui siamo agiti. Strumento di ordinamento concettuale del mondo e pratica quotidiana di vita, lo *incarniamo* sia come individui singoli che come insieme culturale collettivo: nessuno esita fra il chirurgo e lo psicologo né in caso di appendicite, né in caso di tristezza prolungata. E non solo siamo costruiti in modo da non esitare fra professionisti della natura (medici, chirurghi, neurologi) e professionisti della cultura (psicologi, psichiatri, filosofi), ma, ancor più profondamente, in modo da manifestare crisi che rientrino senza attrito in uno solo dei due diversi contenitori.

---

[48] Foucault 2001, p. 19.

Alle nostre spalle, quasi tre millenni di civiltà ci hanno costruiti per *dipendere* da questo principio, per poggiarvi sopra il nostro pensiero e il nostro modo di vivere così come si poggiano i piedi sulla terra. Quando immaginiamo il mondo senza l'uno universale della natura, senza un sostrato comune che tutto leghi, ci manca la terra sotto i piedi: il cosmo diventa *chaos*, la civiltà si fa anarchia... Il discorso critico deve procedere cautamente perché, proprio per come siamo fatti in quanto occidentali, al di fuori del discorso scientifico e di un'idea particolare di razionalità, rischiamo di cadere immediatamente nell'irrazionalismo, o in un esotismo superficiale e a buon mercato, o ancora nell'autismo. Bisogna prendere sul serio queste paure e questi rischi: ne va della nostra salute, della nostra possibilità di stare al mondo. Ma prendere sul serio qualcosa non significa restarne prigionieri: significa conoscerne la portata così come le insufficienze, la potenza così come la debolezza.

§ La presunzione di verità

È possibile che la partizione di natura e cultura rifletta una tensione reale, una linea di differenza fra ambiti distinti: molto lavoro teorico è in corso, nell'antropologia, per sondare quest'opzione. L'opposizione di natura e cultura non è *di per sé* falsa e ideologica: né più né meno di qualsiasi altra opposizione presente in altre culture. ma nel trattarne, occorre innanzi tutto storicizzarla. Al termine del periodo medievale la separazione fra fatti e valori è stata funzionale alla fuoriuscita dal modello teologico e ha quindi operato un'effettiva, potente liberazione della ricerca e della conoscenza. Oggi, tanto nella politica interna dell'Occidente quanto in quella estera, essa ha la valenza di un dogma, funzionale a una radicale destoricizzazione dei processi culturali, di conoscenza e di trasformazione. La vecchia macchina di libertà è diventata una trappola: la gratitudine per ciò che ha permesso nel passato non deve tacitare la perplessità per ciò che oggi impedisce, né diventare una scusa per non occuparsi dell'irrigidimento. La pervicacia con cui imponiamo a tutti i nostri fondamenti come unici legittimi, la difficoltà nello storicizzarli e l'ansia che ci prende all'idea di metterli in discussione hanno qualcosa della fissità traumatica.

Nella sua declinazione attuale, la separazione dell'oggettività conoscitiva dall'andamento delle cose umane è funzionale al mantenimento dell'illusione sull'oggettività del corso del mondo, sulla naturalità del nostro modo culturale di pensare e di vivere. (Tant'è che possiamo immaginare con sollievo la fine della storia: il momento in cui tutto il conoscibile sarà infine conosciuto, mentre il mondo così come lo conosciamo continuerà a scorrere sui suoi prevedibili binari; la fine di quel fastidio secolare chiamato etica, o peggio ancora politica, e l'inizio di un'era, curiosamente somigliante alla nostra, di regolazione oggettiva della vita e di godimento puramente estetico della fantasmagoria dei valori – ridotti, a quel punto, all'innocuità. Se tutto questo sembra ridicolo, si pensi alle tesi di Fukuyama sulla fine della storia e al dibattito internazionale che ne è seguito.)

Vediamo qualche esempio. Nel momento in cui la scienza, nella sua astratta oggettività, afferma che l'evoluzione della vita sul pianeta è basata sulla competizione, allora è non solo accettabile, ma ovvio, che anche l'organizzazione economica si basi sulla competizione, e che questa sia uno dei valori fondamentali che vengono insegnati ai bambini. Nel momento in cui la ricerca di laboratorio indica che la depressione ha origini genetiche, allora è chiaro che essa non ha nulla di politico, che non dipende dalle condizioni di vita dei soggetti, dall'organizzazione sociale dei tempi, degli spazi e delle relazioni. E nel momento in cui la somministrazione di test del QI nelle scuole statunitensi dimostra che la popolazione caucasica ha prestazioni superiori rispetto alla popolazione nera, va da sé che gli aiuti alla scolarità per quest'ultima possono

essere tagliati. In tutti questi concatenamenti logici, il fattore cruciale non è tanto "ciò che le scienze dicono", quanto la presunzione di verità che si presta alla Scienza.

> *Scienza* con la S maiuscola è l'ideologizzazione di un sistema di pensiero e conoscenza come detentore della verità, che però ha in questo caso più a che fare coi sistemi religiosi che con il metodo scientifico. Scientista è ogni affermazione propriamente ascientifica, perché fa derivare il suo credito di verità dal riferirsi alla Scienza come ideologia, e non dai risultati dell'applicazione rigorosa del metodo scientifico[49].

L'Occidente contemporaneo attribuisce potere di veridizione solamente alla Scienza, a ciò che si presume essere l'assoluta oggettività della ricerca scientifica e della ragione che essa incarna. Non si tratta solo di un'attribuzione "intellettuale" o "astratta": viviamo costruendoci attorno a ciò che viene dalla scienza, ci muoviamo a partire da quell'insieme di verità, *per* e *di* quelle medesime verità siamo disposti a morire. Questa funzione di veridicità è del tutto analoga a quella che il sistema teologico aveva nel Medioevo, nel senso che istituisce un campo di comprensibilità dentro il quale solo si possono svolgere le lotte, e al di fuori del quale non vi è che cieca credenza.

Basti pensare al punto di vista a partire dal quale viene raccontata la storia della scienza (come, peraltro, ogni altra storia): quello dei vincitori. Galileo scopre qualcosa di nuovo, che rivoluziona cosmologia e filosofia – e quegli stolti dei teologi non solo si ostinano a non vedere niente dentro il cannocchiale, ma costringono Galileo al processo della Santa Inquisizione. Che i metodi delle gerarchie ecclesiastiche fossero atroci è fuori questione; ma c'è da chiedersi se, guardando oggi nel nuovo cannocchiale di un qualche coraggioso nuovo Galileo, *noi stessi* saremmo in grado di vedere alcunché; se non ci sentiremmo irritati a fronte di teorie che mettessero un discussione l'assetto fondamentale del nostro mondo; se, insomma, non faremmo, oggi, la stessa figuraccia che i teologi fecero nel Seicento. E con quanta leggerezza ci mettiamo tutti dalla parte dei coraggiosi rivoluzionari, senza riconoscere in noi le medesime propensioni reazionarie che aborriamo negli aguzzini.

Perché siamo così certi che la legge di gravitazione universale sia l'unica spiegazione *vera* della caduta dei gravi, e in quanto tale incompatibile con qualsiasi altra? Se si prova a chiedere, la prima risposta che solitamente si ottiene è, nella sua ingenua arroganza, rivelatrice: «Perché le cose cadono davvero!». La domanda su un valore ottiene in risposta la riaffermazione di un fatto, il che equivale a dire che la spiegazione scientifica è vera perché il mondo è oggettivo.

Come se gli altri non pensassero che le cose cadono davvero! Si può allora rendere più esplicita la formulazione e chiedere quali motivi abbiamo per preferire la spiegazione scientifica a qualsiasi altra. Seconda risposta tipica: «Perché la fisica ha dimostrato che la forza di gravità esiste».

Sbagliato. La fisica ipotizza l'esistenza della forza di gravità per spiegare la caduta dei gravi; dopodichè, giustamente, ne osserva tutti i possibili effetti – ma non ne *dimostra* affatto l'esistenza. A questo punto l'interlocutore comincerà a spazientirsi: «Ma se tutte le misurazioni sono coerenti! Anche in mezzo alla foresta amazzonica i risultati sperimentali sono gli stessi!».

Già. Ma per poter misurare la forza di gravità in mezzo alla foresta amazzonica bisogna prima portare gli strumenti; e per portarli, bisogna prima averli costruiti; e per costruirli, servono un'industria, un sistema estrattivo, una meccanica di precisione, un sistema metrico, un insieme di osservazioni, molte teorie e moltissimi soggetti che s'impegnino in modo competente

[49] Coppo 2004, p. 202.

e coordinato all'impresa, tutt'altro che ovvia o naturale, di costruire una bilancia o un qualsiasi altro strumento di rilevazione.

Perché ciascuno di noi, singolarmente preso, possa sentirsi così sicuro delle nostre convinzioni, un'intera cultura dev'essere in atto – la stessa che ci portiamo dietro ogni volta che, come occidentali, mettiamo il naso fuori casa; la stessa che, con la sua potenza, ci fa certi di essere osservatori spassionati e obiettivi della natura così com'è, anziché esito di un lungo e delicato processo che ci permette infine (e ci costruisce per) esperirla proprio in quel modo, e non in altri. Anche nudi in mezzo alla foresta portiamo con noi Galileo, i testi di fisica, le università, le industrie, gli aeroplani che abbiamo preso per arrivare fin lì, la separazione fra fatti e valori e quella fra natura e cultura. Certo che le misurazioni si ripetono dappertutto: perché ovunque siamo noi a misurare quel che misurare c'interessa, e con gli strumenti che all'uopo ci siamo costruiti.

Per ricostruire in perfetta solitudine la "naturalità" della patria lontana, Robinson Crusoe ha bisogno di non essere solo. Con piglio sistematico e industrioso, dal ventre della nave naufragata porta a riva tutti i mezzi necessari alla sua riproduzione locale: martelli, seghe, chiodi, funi, lenzuola, sartiame, metallo, vestiti da uomo, moschetti, pistole, polvere da sparo, legname, zucchero, rum, pane, rasoi, forbici, forchette, coltelli. Si provi ora a immaginare un Robinson "ultimo degli occidentali", sopravvissuto alla distruzione della propria civiltà e di tutti i suoi mezzi: quali argomenti avrebbe per convincere Venerdì che è la forza di gravità a far cadere la sua freccia, se non potesse più contare né sui testi di fisica, né sulle università, né sul sistema industriale, né sulla potenza del suo fucile?

La separazione di natura e cultura dev'essere rimessa in gioco: non per eliminarla, o per condannarla, e neanche per sostituirla con una verità più vera (ciò che ci riporterebbe nelle stesse peste); ma per toglierla dalla mummificazione in cui ora si trova e verificarne davvero la portata; per sperimentarne le possibilità di divenire in un ambiente in cui siano presenti, alla pari, anche altri modelli. Inoltre – ed è forse il punto cruciale – essa va rimessa in causa perché non se ne può più fare a meno.

§ Sul conflitto

Torniamo così alla radice dell'opposizione esplorata nel capitolo precedente, alla questione dell'uno e dei molti che interseca e fonda quella di natura e cultura. La soluzione sofista era di accettare l'uno e disinteressarsene, il loro scopo quello di misurare i molti con un criterio di eccellenza umana. I sofisti, insomma, accettavano di stare in un conflitto – e anzi, in almeno due modi del conflitto: quello fra l'uno e i molti, che si poteva al meglio scegliere di accantonare; e i molti conflitti che continuamente si aprono nella molteplicità di opinioni, costumi, idee e propensioni degli umani. La soluzione moderna si apparenta invece al platonismo e dichiara tutto sommato illusoria la molteplicità: *in fondo*, una e una sola è la natura e sulle sue leggi, che la scienza ha saputo cogliere, tutti devono regolarsi.

In base a questa assolutezza, e alla presunzione di verità che essa comporta, rifiutiamo senza mezzi termini qualsiasi forma di conflitto: non c'è conflitto fra uno e molti perché, a ben vedere, è l'uno che regola tutto; e non c'è vero conflitto fra visioni del mondo perché, alla fin fine, tutti possono arrivare a pensarla proprio come noi: tutti possono raggiungere la natura unica, comprenderne le leggi necessarie e su di esse regolarsi. Ciò che rifiuta di entrare in questo schema diventa, ai nostri occhi, barbaro, e come tale dev'essere eliminato: il progetto di pace perpetua che caratterizza la modernità occidentale è anche un progetto eliminazione della barbarie. Ma è destino che ciò che viene rimosso ritorni in forme spettrali: con lo scopo di far

sparire ogni conflitto (*e quindi* e ogni differenza, *e quindi* ogni barbarie), noi stessi accettiamo di praticare la barbarie peggiore: quella di chi bombarda e stermina in nome del bene. Non è per caso che nei rapporti fra Occidente e resto del mondo le *guerre* sono progressivamente diventate *operazioni di polizia*: non si tratta, secondo noi, di lottare contro dei nemici, ovvero contro posizioni irriducibilmente differenti, ma di riportare degli indisciplinati o dei fuori legge alla retta via – nobile scopo per il quale ogni dispiegamento di mezzi è legittimo.

La questione è antica, e discende – ancora una volta – dal monismo ontologico greco che fa coincidere l'essere unico e il bene: l'unicità e la bontà dell'essere escludono a priori la possibilità del conflitto. A partire da questo mito fondativo, la pista occidentale ha sempre ricercato una separazione precisa e indubitabile fra ciò che è buono e ciò che è cattivo. Non solo fra bene e male, fra utile e danno o fra positivo e negativo: ma proprio fra gli enti buoni (e solo buoni) e quelli cattivi (e solo cattivi). Il desiderio segreto alla base di questa acribia è quello di poter infine smettere di interrogarsi, di non essere più costretti a *fare attenzione*: ciò che è buono e solo buono è anche affidabile, e può quindi essere assunto senza particolari precauzioni d'uso; ciò che è cattivo e solo cattivo può invece essere allontanato senza bisogno di tornare a rifletterci. L'ossessione sicuritaria che caratterizza i nostri anni è la deriva ossessiva di questo atteggiamento, la ricerca di una garanzia assoluta di bontà e di sicurezza. E l'interpretazione della "parentesi" nazi-fascista (e di molte altre analoghe "parentesi") come emergere brutale ma circoscritto di una qualche barbarie inspiegabile testimonia del nostro atteggiamento verso ciò che mettiamo nel sacco univoco di ciò che è male.

Altrove, le cose non sono mai così nette e la trama del mondo è disegnata con pochissimo bianco, pochissimo nero, e infinite sfumature di grigio: nessuna sicurezza definitiva è mai possibile e occorre continuamente fare attenzione. Il *pharmakon* greco è un eccellente esempio di questo tipo di logica: contemporaneamente medicinale e veleno, i suoi effetti possono essere tanto benefici quanto nefasti, tanto curativi quanto mortali. Il diverso esito dipende dalla conoscenza e dall'intenzione che sottendono il suo uso: chi non conosce la sostanza si espone al rischio dell'effetto avverso; chi conosce la sostanza, invece, sa come impiegarla perché abbia l'effetto desiderato. Il medico, ad esempio, sa come dosarla perché possa curare, e come adeguare l'uso alla circostanza – ma, si badi, l'ambivalenza è ineliminabile: il medico che cura è anche colui che, meglio di chiunque altro, sa come uccidere...

Nel mondo della separazione netta fra ciò che è bene e ciò che è male non si dà conflitto: la situazione può solo essere di pace (nel caso in cui ciò che è bene non abbia antagonisti) o di guerra (nel caso in cui ciò che è male si opponga a ciò che è bene). Nel mondo sfumato del *pharmakon*, invece, nel quale la linea di demarcazione non può mai essere tracciata in modo definitivo, il conflitto è lo scenario fondamentale.

Ma l'ineliminabilità del conflitto emerge anche dalla molteplicità intesa come compresenza di enti *irriducibili* gli uni agli altri. Se infatti essi fossero riducibili, allora subito si tornerebbe all'uno: all'universale, al naturale, al dato, alla regola. Assumere la molteplicità significa dunque anche assumere la necessità del *conflitto*, inteso non già come sinonimo di guerra e opposto di pace, ma come opposto della coppia pace-guerra[50]. Il conflitto è causato dalla mera compresenza, nello stesso mondo, di individui differenti, ed è anche ciò che caratterizza il divenire soggettivo di ciascuno quando il mondo, così com'è stato esperito fino a quel momento, non basta più e bisogna rompere i confini[51]: è la tensione che si genera nel movimento, tanto

---

[50] Benasayag e Del Rey 2007.

ineliminabile quanto l'attrito per il volo. Il nuovo si forma solo nel conflitto, nella compresenza di elementi che possono essere integrati solo attraverso il loro superamento.

L'introduzione del conflitto come polo oppositivo rispetto alla coppia pace-guerra permette di reintepretare questi ultimi due concetti: la pace può così essere letta come uno stato di trionfo dell'identico, in cui ogni tensione è stata abolita e in cui non c'è divenire possibile che non sia già previsto dal sistema. La guerra è invece interpretabile come il tentativo di risoluzione del conflitto tramite soppressione delle tensioni che lo caratterizzano – e cioè, tramite soppressione delle differenze, ciò che porta, appunto, alla pace dell'identico.

Ancora monisti, tendiamo ovunque possibile a schivare l'irriducibilità del molteplice e l'ambivalenza delle cose; ma esse si ripresentano dappertutto: è quel che il Novecento ci lascia in eredità, ciò che è sopravvissuto testardamente a tutte le tragiche riduzioni all'uno che la sua storia ha cercato di operare. La questione non è più, allora, come fare per ottenere la pace perpetua dell'uniforme; ma come imparare stare nel conflitto senza farlo derivare in barbarie: come civilizzare il conflitto.

---

[51] **Exempla**. L'esempio più classico che si può fare – almeno all'interno della nostra cultura – è quello della relazione genitori-figli. Per quanto il rapporto sia buono e amorevole (e anzi: *in quanto* il rapporto è buono e amorevole), arriva il momento in cui ai figli è necessario strutturarsi attraverso il conflitto coi genitori. Questo non significa che qualcosa si sia incrinato, né che un progetto educativo fin lì funzionante sia andato in crisi e che si debba quindi porre rimedio ripristinando la pace: il conflitto coi genitori è un elemento ineliminabile della crescita dei figli, senza il quale non vi sarebbe piena soggettivazione come individui autonomi e differentemente posizionati rispetto a quelli della generazione precedente. Allo stesso modo ci sono momenti, nella vita soggettiva, in cui ciò che fino a quel momento è stato l'andamento normale delle cose non basta più, in cui riaffiora una tensione che spinge verso il nuovo: anche in questo caso, non si tratta porre rimedio a qualcosa che si sarebbe incrinato, ma di riconoscere la presenza, all'interno del soggetto stesso, di istanze conflittuali.

4. L'emergere dei molti

§ La conoscenza del divenire

La scienza classica comincia ad affrontare le sue prime crisi quando, col passaggio fra la prima e la seconda rivoluzione industriale, e quindi con l'impiego estensivo delle macchine termiche, si tratta di spiegare come mai il rendimento reale delle macchine sia sempre inferiore a quello teorico (ciclo di Carnot). A partire dalla termodinamica, che introduce il concetto di irreversibilità, la fisica affronterà, in un arco di tempo sorprendentemente breve, una serie di problemi e trasformazioni che muteranno completamente l'immagine dell'universo ereditata dalla scienza classica.

Nella dinamica newtoniana, la reversibilità dei processi garantiva la descrizione completa e oggettiva del sistema in movimento. Questa perfezione formale era pagata con l'idealità del sistema descritto: l'esattezza della descrizione dinamica è rispettata solo dal movimento perfetto degli astri, sulla Terra bisogna accontentarsi di approssimazioni.

Col primo principio (o legge di conservazione dell'energia), la nascente termodinamica s'impegna a descrivere tutta la natura, e non solo un'astrazione idealizzata: esso asserisce che in un sistema isolato la quantità di energia resta costante attraverso tutte le trasformazioni e le conversioni da una forma energetica a un'altra. Il secondo principio introduce nella scienza l'irreversibilità: diversamente dalle trasformazioni meccaniche, che prevedono la coincidenza di conservazione dell'energia e reversibilità, le trasformazioni fisico-chimiche conservano l'energia senza essere reversibili. «La crescita dell'entropia designa un'*evoluzione spontanea* del sistema. L'entropia diviene così un "indicatore di evoluzione" e traduce l'esistenza, nella fisica, di una "freccia del tempo": per tutti i sistemi isolati, il futuro è la direzione nella quale l'entropia aumenta.[52]» Rispetto al modello della dinamica newtoniana, la termodinamica rovescia i termini del problema: la condizione di equilibrio, che la dinamica suppone come livello fondamentale della spiegazione fisica, è nell'universo una condizione rara, che può essere costruita solo riparando il sistema da tutti i flussi e le perturbazioni. La situazione di equilibrio è dunque quella che si produce sotto la campana di vetro del laboratorio, nelle condizioni fisiche che caratterizzano la terra (a una maggiore vicinanza al sole, gli esperimenti di Galileo non sarebbero replicabili). L'universo reale presenta, semmai, una condizione permanente di disequilibrio, in cui i sistemi sono continuamente soggetti a flussi e perturbazioni d'ogni genere.

Ma le sorprese non finiscono qui: non solo l'equilibrio diventa una situazione limite, ma si restringe anche l'universalità delle leggi. Le leggi della termodinamica – quelle che permettono di prevedere l'evoluzione del sistema a partire dalla definizione degli elementi che lo compongono – sono universali solo in condizioni di equilibrio, o vicine all'equilibrio; in condizioni lontane dall'equilibrio risulta invece impossibile tanto *definire* i fattori che compongono il sistema, quanto *prevedere* l'evoluzione del sistema stesso. Non esiste alcuna legge universalmente valida che permetta, ad esempio, di prevedere le trasformazioni chimiche: «ciascun sistema costituisce un problema singolare, ciascun insieme di reazioni chimiche

---

[52] Prigogine e Stengers 1979, p. 189.

dev'essere esplorato, e può determinare un comportamento qualitativamente distinto[53]». Inoltre, in condizioni lontane dall'equilibrio il comportamento del sistema può essere profondamente informato anche da piccole differenze, fattori minimi che, in condizioni di equilibrio, non avrebbero alcun effetto e potrebbero quindi essere trascurati: è il caso dei sistemi complessi, in cui un evento minimo può avere effetti massicci e determinare una completa riconfigurazione del sistema. Il tipo di sensibilità che il sistema acquisisce in condizioni di non equilibrio, unito alla specificità informativa di ciascuno di questi fattori, determina evoluzioni anche drasticamente differenti; e dacché i fattori minimi che possono intervenire nell'evoluzione di un sistema sono moltissimi, è impossibile, a priori, identificare le variabili necessarie alla descrizione dell'evoluzione del sistema.

Il mondo descritto dalla termodinamica del non equilibrio è quindi ontologicamente differente da quello della dinamica classica, e fa posto a evoluzioni non prevedibili, che possono essere spiegate non già in base a una legge generale, bensì solo in base a parametri attivi localmente. Questo permette di pensare il divenire non già come evoluzione deterministica derivabile dalle leggi universali che governano i sistemi, ma come produzione di piste singolari e in senso proprio *storiche*. A queste risultati si collegano le riflessioni sull'*auto-organizzazione*, ovvero il processo attraverso il quale all'interno di un sistema appare una struttura globale e coerente, senza che vi sia un elemento centrale che coordina, né un forma esterna che la impone. Fenomeni di auto-organizzazione sono stati individuati dalla fisica, dalla matematica, dalla chimica, dalla biologia; essi descrivono la formazione dell'ordine a partire dal disordine e dalla fluttuazione, e spiegano, localmente, l'emergere di fenomeni complessi a partire da fluttuazioni stocastiche entro fenomeni più semplici.

Se le leggi di Newton non facevano alcun riferimento alla realtà fisica dell'osservatore (il demone di Laplace è, infatti, una mera intelligenza astratta), la fisica contemporanea ha ritrovato, al cuore delle esplorazioni più avanzate, la questione dell'osservatore e della sua realtà.

Si comincia con la scoperta delle costanti universali, valori-soglia che non possono essere superati e ai quali devono quindi soggiacere tutte le osservazioni. Niente del genere esiste nella fisica newtoniana, che si applica universalmente indipendentemente dalla scala degli oggetti e dalla loro velocità. I valori-soglia pongono un limite all'uniformità dell'universo: il comportamento degli oggetti fisici si differenzia a seconda della sua velocità. Non solo: essi comportano anche una nuova concezione dell'oggettività. Se nessun essere sottomesso alle leggi fisiche può trasmettere segnali a una velocità superiore a quella della luce, non si può più parlare di simultaneità assoluta di due eventi distanti. La simultaneità è infatti definibile solo in relazione a un osservatore.

Uno dei nodi teorici densi della teoria della relatività è dunque l'assunzione di una conoscenza *situata*, in cui contano le dimensioni fisiche del conoscente, la sua posizione nello spazio, la strumentazione di cui dispone.

Nonostante le modifiche che essa impone all'antico concetto di oggettività, la relatività conserva tuttavia l'ambizione, propria della fisica classica, di una conoscenza *completa* dell'universo: non più, come nel caso del demone di Laplace, per conoscenza istantanea ed esterna al sistema, ma come somma di tutti i possibili punti di vista sul mondo. La fisica quantistica è la prima teoria scientifica a superare risolutamente questa pretesa a una conoscenza divina.

---

[53] Prigogine e Stengers 1979, p. 217.

Essa parte da un modello in cui l'energia non è continua ma si presenta a "pacchetti", a grani minimi: atomi e le molecole, pertanto, non evolvono in modo continuo ma "saltano" da una posizione energetica a un'altra; e in cui la luce, e la materia tutta, esibisce contemporaneamente proprietà d'onda e proprietà di particella (dualismo onda-particella). A partire da ciò, e con una serie di brillanti intuizioni e calcoli, la meccanica quantistica afferma che la posizione e la velocità delle particelle subatomiche non può essere determinata contemporaneamente.

Questa situazione così strana rispetto al senso comune poteva essere interpretata in due modi: o come un difetto intrinseco al nostro modo di conoscenza, o come uno stato di fatto del mondo. Nella prima ipotesi, la posizione e la velocità delle particelle sono dati oggettivi del mondo, ma noi non possiamo determinarle simultaneamente per via dei limiti di accuratezza degli strumenti impiegati. Nella seconda ipotesi, la materia è più complessa di qualsiasi possibile misurazione, e ciascuna di queste coglie un aspetto, e uno solo (o un solo insieme di aspetti), lasciando gli altri indeterminati; e per ogni "domanda" che pone alla natura il ricercatore deve scegliere un linguaggio specifico, ovvero un insieme di concetti macroscopici.

> Nessun linguaggio (...) può esaurire la realtà del sistema; i differenti linguaggi possibili, i differenti punti di vista sul sistema, sono *complementari*; tutti trattano della medesima realtà ma non possono essere ridotti a una descrizione unica. Questo carattere irriducibile dei punti di vista su una medesima realtà corrisponde esattamente all'impossibilità di scoprire un punto di vista "a volo d'aquila", a partire dal quale la totalità del reale sarebbe simultaneamente visibile.[54]

Ciò significa rinunciare all'idea di una conoscenza completa – ciò che, dal punto di vista della storia della scienza, conduce al definitivo infrangersi del sogno newtoniano e dell'impostazione conoscitiva classica: non è più possibile comporre il mondo in un quadro unitario. (È curioso, a questo proposito, il modo in cui l'epistemologia ha spesso chiuso gli occhi sulla storia delle scienze novecentesche. Il programma di Hilbert si è frammentato, da nessuna parte si cercano più condizioni di verità complete e coerenti, l'irreversibilità della storia è comparsa al cuore stesso della fisica, ma il pluralismo delle "filosofie delle scienze" manifesta ancora, in fondo, un medesimo intento: fissare le condizioni della conoscenza *vera*, dire il vero dell'essere inteso come fondamento unico dell'unico mondo.) La frammentazione – abbiamo visto sopra – può far paura e indurre reazioni conservative; ma la sua lavorazione come dimostrazione dell'irriducibilità del molteplice può anche indurre a nuovi accostamenti sperimentali, a una nuova postura intellettuale che non ricerca più l'assolutezza tetragona di un'unica visione, ma le piste di compatibilità fra visioni molteplici.

Una delle più avventurose riprese e interpretazioni del principio di complementarietà è quella proposta da Georges Devereux. Psicologo e antropologo, nel suo testo fondamentale (*Dall'angoscia al metodo*) Devereux critica il classico principio metodologico che anche nelle scienze umane e della psiche impone all'osservatore di mantenere un punto di vista rigorosamente oggettivo: quest'oggettività è, infatti, impossibile. Piuttosto che inseguire questa chimera mutuata dalla fisica classica, occorre semmai conoscere la propria posizione e il tipo che risonanza che si attivano in noi nella relazione con altri soggetti (Devereux trasporta, qui, il concetto freudiano di transfert dalla relazione analista-paziente all'incontro fra culture).

Il principio di complementarietà si applica, secondo Devereux, fra psicologia e antropologia: entrambe le discipline costruiscono un punto di vista valido sull'umano; ed entrambi i punti di vista sono specifici e limitati. L'oggetto che descrivono, infatti, è troppo complesso per poter

---

[54] Prigogine e Stengers 1979, p. 313.

essere colto con uno sguardo solo e necessita di approcci complementari: le verità raggiungibili con un tipo di strumento non sono visibili con l'altro, e viceversa.

> La vera lezione del principio di complementarietà, quella che può essere tradotta in altri campi della conoscenza, come Bohr ha cercato di fare lungo tutta la sua vita, è senza dubbio questa ricchezza del reale che supera qualsiasi linguaggio, qualsiasi struttura logica, qualsiasi ricognizione concettuale; ciascuno di essi può soltanto esprimerne – *ma riesce a esprimerne* – una parte; così, la musica non è esaurita da nessuna delle sue stilizzazioni, il mondo dei suoni è più ricco di quanto qualsiasi linguaggio musicale – che sia quello della musica esquimese, di Bach o di Schömberg – possa esprimere; ma ciascuno costituisce una scelta, un'esplorazione elettiva e, in quanto tale, la possibilità di una pienezza.[55]

Nelle discipline della psiche il lavoro critico, più sotterraneo e, per così dire, meno spettacolare rispetto a quello delle scienze fisiche, giunge solo oggi a piena maturazione – ma i suoi frutti tardivi potrebbero essere preziosi per il superamento della crisi che oggi si dispiega. Alcuni fattori generali hanno incrinato anche qui la presunzione universalistica, interrogando il nesso fra discipline della psiche e universalismo sterilizzante; in particolare, molto lavoro critico è stato condotto da specialisti all'interno delle diverse discipline della psiche, ma sostenuto e alimentato dall'esterno dalla "gente comune" sotto attacco nelle loro esistenze da parte della razionalità economica, del razionalismo scientista, del dominio delle protesi tecnologiche e delle loro applicazioni "terapeutiche" al "dolore morale" e alla "sofferenza mentale".

§ Scienze fragili e pratiche sapienti

Altro ancora emerge, sulle scienze e sul modo in cui esse strutturano il nostro mondo, quando, nello studio della genesi della conoscenza che esse producono, si consideri anche il gioco mobile e delicato in cui sono inserite, la necessità che ciascuna di esse ha di stabilire connessioni e alleanze col resto della società.

Quest'indagine è stata condotta, ad esempio, da Bruno Latour, e le sue conclusioni meritano attenzione. In *Laboratory life*, uno studio ormai classico pubblicato nel 1979, Latour e Woolgar sostengono che i concetti scientifici vengono *socialmente costruiti* nei laboratori. Essi non rappresentano dunque la realtà, l'ontologia univoca della natura, ma l'esito di una negoziazione fra specialisti di una disciplina. Questa posizione è diventata assai comune, nei decenni successivi, fra i sociologi della scienza, fino a trasformarsi in una vera e propria moda critica. Moda di cui ben si comprende il senso polemico, in un clima ideologico in cui la scienza si presenta, ed è presentata, pubblicamente come l'unico modo vero della conoscenza, sola pista conoscitiva in grado di rivelare l'oggettività della natura, e quindi in diritto di squalificare ogni altro modo conoscitivo, sistematicamente relegato a credenza o, peggio, a superstizione. In questo atteggiamento si avverte, chiaro e forte, quel che Horkheimer e Adorno rimproveravano alla ragione illuminista: il totalitarismo che deriva dal fatto che il processo è deciso in anticipo. È dunque deciso in anticipo che l'ultima parola su tutto il reale sarà quella della scienza; inutile quindi perdere tempo nell'esplorazione di altre piste, e meglio ancora se queste piste divergenti vengono immediatamente bloccate, depotenziate con l'accusa dell'inverificabilità scientifica o, peggio, del ridicolo. A fronte di tanta arroganza, ben si comprende come a sociologi, filosofi e storici possa venir voglia di ridurre tutta la scienza a una mera costruzione sociale: a una credenza, insomma.

---

[55] Prigogine e Stengers 1979, p. 313-314.

Mentre quest'atteggiamento critico si andava diffondendo, lo stesso Latour ha tuttavia avvertito l'esigenza di superarlo. La critica della scienza come «costruzione sociale», infatti, è troppo facile, ed è offensiva per gli scienziati, che hanno ripetutamente affermato che non si tratta, in scienza, di accordo intersoggettivo ma di riuscita sperimentale, e che quest'ultima non dipende dai desideri degli scienziati o dai patti fra di loro. Inoltre, tale critica mette chi la fa in una posizione di ragione tautologica (e quindi arrogante): che i concetti scientifici siano l'esito di un gioco intellettuale fra scienziati, o che gli scienziati siano inconsapevolmente mossi da forze esterne (l'economia, ad esempio), il critico ha sempre ragione perché ha sempre modo di ritorcere contro gli scienziati le loro stesse conclusioni. Nella fretta di decostruire e relativizzare la scienza, insomma, i critici rischiano di perdere di vista ciò che fa la specificità della scienza stessa, intesa come *indagine che chiede alla natura di rispondere*.

Si tratta di un'indagine delicata e arrischiata, che richiede inventività, intuizione, e molta arte nella preparazione delle situazioni sperimentali. Non sempre infatti la natura risponde, e quando tace non c'è modo di sapere se l'esperimento sia stato preparato male o se la domanda stessa sia mal posta: non è per caso che la questione degli artefatti, nelle scienze sperimentali, è cruciale. Inoltre, c'è una negoziazione continua che la scienza, nel suo farsi, intrattiene con l'insieme degli attori sociali: essa riguarda l'accesso ai finanziamenti, l'interesse dell'indagine proposta, le lotte fra teorie differenti su uno stesso fenomeno, la ricerca di alleati, la possibilità di diffondere i risultati ecc. Non è detto che le cose vadano nel verso desiderato: gli esperimenti possono fallire, gli alleati possono sciogliere il patto, le ricadute possono rivelarsi troppo costose.

Le scienze, insomma, sono delle *pratiche*: montaggi fragili, che trovano posto in una realtà sociale complessa, e che hanno come specificità l'insieme di obbligazioni sperimentali e razionali che esse stesse si sono date. La responsabilità rispetto a queste obbligazioni è ciò che definisce lo scienziato.

In questo passaggio, un punto nodale è mediato, fra l'altro, dalla formulazione linguistica che si sceglie di usare. Dire «la scienza *non è che* una pratica» equivale a screditare la scienza in base alle stesse categorie sopra le quali l'ideologia scientifica ha preteso di essere l'unica forma di conoscenza vera. «Non è che» significa che coloro che hanno creduto di essere speciali, di disporre di una conoscenza superiore a tutte le altre (in termini classici: della verità anziché di un'opinione), in realtà devono essere abbassati allo stesso livello di tutti gli altri, degradati a livello di tutte quelle conoscenze marginali che, da molto tempo, non ha più nessun titolo per aspirare a una qualche eccellenza o per potersi elevarsi sopra le altre. La separazione di verità e opinione viene dunque mantenuta, e l'umiliazione della scienza sarebbe dunque quella di essere – come ogni altro modo conoscitivo – null'altro che un'opinione più o meno ben argomentata.

È un paesaggio triste, quello che si apre, in cui solo alle menti critiche è dato aver (sempre) ragione, e tutto il resto *non è che* costruzione sociale. Ma un'altra interpretazione è possibile, ed è quella che Latour, e con lui Isabelle Stengers, hanno sostenuto con forza nei loro ultimi lavori.

Essa sostiene che la pretesa della scienza a essere l'unica via d'accesso alla conoscenza sulla natura (o peggio, alla conoscenza *tour court*) dev'essere senz'altro rigettata, e rintuzzata l'arroganza con la quale gli scienziati presentano al pubblico le loro questioni e i loro risultati come se le loro questioni e i loro risultati dovessero per forza interessare tutta l'umanità alla stessa maniera; come se tutti, di fronte ai fatti oggettivi della scienza, dovessero infine dismettere le loro credenze e inchinarsi alla verità. Ma, anche, quest'interpretazione ammette che la pretesa della scienza di essere una pratica *speciale* dev'essere rispettata: il lavoro scientifico va valutato secondo i criteri del tutto particolari che esso stesso si è dato, la sua specificità non deve andare dissolta. D'altra parte, sostengono ancora Latour e Stengers, *tutte le*

pratiche sono pratiche speciali, e ognuna di esse va valutata in base alle obbligazioni che essa stessa si dà.

Le obbligazioni che legano la comunità scientifica riguardano il ruolo che, nella costruzione della conoscenza scientifica, è attribuito alla natura. Convocata come rispondente finale, è infatti la natura che, attraverso il responso sperimentale, decide la validità delle ipotesi. La riuscita sperimentale è vincolante: se la natura tace, o se fornisce una risposta diversa da quella attesa, i dati discordanti non possono essere "aggiustati" per farli comunque rientrare nel quadro; essi continueranno a costituire un problema aperto finché un nuovo esperimento, o una nuova ipotesi, permetteranno di risolvere la questione. E se è vero, come sostengono i sociologi della scienza, che la costruzione della conoscenza è un *processo sociale*, non è vero però che si tratti di un processo di consenso fra individui, privo di altre obbligazioni che, nei momenti cruciali, hanno il potere di far esitare gli scienziati[56].

La scienza, però, non è l'unica pratica ad avere delle obbligazioni; e anzi, tutte le pratiche, per essere davvero tali, impongono criteri e doveri. Si tratta, evidentemente, di criteri diversissimi fra di loro, come diverse sono le pratiche che li adottano, ma non per questo meno obbliganti: per questa ragione, risulta assurdo valutare il sistema della stregoneria Dogon con le regole della fisica quantistica, o l'uso delle piante degli Yanomamo con la fitochimica. Far valere per tutte le pratiche le obbligazione che definiscono una sola di loro equivale, a livello logico, a voler giocare tutti i giochi di carte con le regole del solo poker.

Latour preferisce dunque, per descrivere le diverse pratiche e le relazioni che esse stabiliscono, parlare di *reti*. Ci sono reti corte, che assemblano conoscenze, individui e manufatti solo secondo un'estensione limitata (che a volte è quella di un solo villaggio); e ci sono reti lunghe, che coprono aree vastissime e dispongono di mezzi assai potenti (la scienza occidentale è appunto una di queste reti); la questione non si pone più, allora, in termini di lotta per una verità unica, ma in termini di potenza relativa. Questo permette, ancora secondo Latour, di porre antichi problemi in termini diversissimi. Lo spavento per la strapotenza della scienza, che derivava anche dall'idea che questa fosse, al contrario di ogni altra credenza, perfettamente oggettiva e razionale (e quindi infinitamente potente), può lasciare il posto a un atteggiamento del tutto differente, in cui la scienza ridiventa, in senso larghissimo, questione politica:

> Noi, gli Occidentali, *facciamo come gli altri*. Inconveniente: non siamo più razionali di loro; vantaggio: non siamo più mortiferi di loro. (...). Siamo nella stessa barca, utilizziamo lo stesso stampo. La modernizzazione non può più continuare «all'antica», e cioè trasformando da un lato la totalità del passato delle altre culture in una credenza mostruosa, e dall'altro trasformando gli occidentali in mostri deterritorializzati e mortiferi. Non ci sono mostri, né da loro né da noi. Piuttosto, definiamo il civilizzato come colui che non ha più barbari alle porte dell'Impero.[57]

§ Soggetti situati

La seconda metà del Novecento ha visto anche, oltre a questi sviluppi scientifici ed epistemologici, un movimento generale di presa di parola da parte di soggetti che, fino a quel momento, erano stati esclusi dal discorso e trattati, semmai, come *oggetti* del discorso stesso.

Si è trattato, e ancora si tratta, di una delle piste politicamente più feconde dei nostri anni: voci molteplici, irriducibili a qualsiasi unanimità così come all'astrattezza del soggetto

[56] Stengers 2006.

[57] Latour 1994, p. 66.

disincarnato, hanno cominciato a parlare *a partire* dalla propria posizione e a pretendere ascolto: non in quanto individui astratti, portatori di istanze universali o di una verità assoluta, ma in quanto soggetti concreti, situati, portatori di questioni specifiche in quanto esploratori di zone particolari dell'esistenza.

In questa presa di parola c'è un duplice movimento: da un lato, la rivendicazione di una posizione particolare, specifica, irriducibile alla generalità; dall'altro, la denuncia della violenza invisibile che pervade ogni presa di parola astratta, disincarnata, ogni discorso che a qualsiasi titolo pretenda di parlare *in nome dell'umanità*.

«In nome dell'umanità», abbiamo appena visto, non può parlare neppure la scienza; e ancor meno dovrebbe farlo la politica, che è per definizione il luogo del conflitto e della mediazione fra istanze differenti. Questa forma di arroganza – che suppone che ciò che vale per il più forte debba necessariamente valere per tutti – è visibile non solo nell'esportazione guerresca della democrazia (che pure ha caratterizzato tutti i conflitti degli ultimi due decenni), ma anche nella cooperazione internazionale, dove spesso le ragioni umanitarie o civili nascondono la costruzione di avamposti di occidentalizzazione forzata[58]. In questa dinamica, le ragioni degli altri non sono mai neanche prese in considerazione: si dà per scontato che ciò che vogliono sia quello che vogliamo noi, che il nostro modello di sviluppo sia l'unico davvero desiderabile e che (come nel «fardello dell'uomo bianco» di Kipling) sia sostanzialmente nostro dovere portare civiltà e ragione dove, fino ad adesso, hanno regnato primitivismo e credenze.

Ora, se c'è un elemento sul quale tutti i nuovi soggetti di parola (sia interni che esterni all'Occidente) concordano, è proprio la critica al nostro modello egemone, e al tipo di umanità che esso richiede e diffonde.

Sulla congruenza fra struttura pulsionale e la struttura dei rapporti di forza ha lavorato larga parte del pensiero critico novecentesco. In Lefevbre come in Marcuse, in Adorno come in Mumford, la critica all'impostazione globale, macroscopica, del sistema occidentale va di pari passo con l'analisi della sua impostazione più minimale e quotidiana: dalla strutturazione dei tempi di vita/lavoro ai meccanismi di creazione del consenso, dagli impliciti relazionali fra soggetti all'imperativo al consumo. La struttura del dominio produce individui adatti a quel tipo di dominio. Gli esiti della Rivoluzione d'ottobre hanno sconfessato il vecchio modello: non si tratta più, per questo pensatori, di impadronirsi delle "leve alte", del potere economico o di quello politico – com'era questione, ad esempio, per tutto il marxismo rivoluzionario classico –, ma di comprendere (e magari sciogliere) il nodo che interseca il funzionamento del mondo col funzionamento degli individui prodotti da quel mondo. Così Lefevbre, nella sua trilogia sulla vita quotidiana, può affermare che l'organizzazione materiale della vita dei singoli soggetti non è affatto un portato collaterale di altre e più importanti organizzazioni, ma ne è la base imprescindibile; e che nessun cambiamento è possibile dall'alto senza un mutamento della vita quotidiana degli individui.

Queste analisi, che non avevano affatto al loro centro il problema della relazione fra la forma di vita occidentale e le altre, hanno di fatto aperto il campo alla possibilità di un nuovo posizionamento geopolitico. Nel momento, infatti, in cui la congruenza fra strutturazione economico/politica e strutturazione pulsionale dei soggetti occidentali diventa problematica, viene meno anche la presunzione di essere, in quanto occidentali, i soggetti meglio costruiti, quelli più forti, più liberi e più "evoluti". Le strutturazione degli altri smettono allora di essere leggibili come *primitive* per diventare, semplicemente, *diverse*. In questa diversità hanno preso

---

[58] Hours 1998; Deriu 2001.

voce una miriade di nuovi soggetti di parola, la cui testimonianza e la cui posizione non sono più dismissibili: sia perché, appena hanno preso parola, l'hanno fatto a partire da una pienezza soggettiva che l'Occidente difficilmente avrebbe immaginato; sia perché quello che i rappresentanti di altri mondi portano ha oggi una rilevanza fondamentale per noi stessi, per le nostre possibilità di sopravvivere alla barbarie del crederci superiori.

> Questa messa in chiasmo dell'antropologia e della filosofia – un'«alleanza demoniaca», come direbbero gli autori di *Millepiani* – si stabilisce in vista di obiettivo comune: l'ingresso in uno stato (un piano d'intensità) di decolonizzazione permanente del pensiero[59].

Il femminismo, ad esempio, ha messo in questione il rapporto dispari fra i generi e l'universale dominio delle caratteristiche associate a quello maschile. Non solo il soggetto astratto del discorso filosofico egemone è, evidentemente, un soggetto maschio (si provi a leggere la *Fenomenologia dello spirito* dal punto di vista di una donna di inizio Ottocento, ad esempio...), ma nell'apparente neutralità del genere maschile – usato per regola grammaticale nei discorsi non situati – si cela in realtà un'opzione ideologica sostanziale, che fa coincidere l'*umanità* col *maschile*, oscurando quindi, nel semplice bon ton delle regole delle lingue, tutto ciò che maschile non è[60]. Il femminismo si è declinato, dagli anni Sessanta in avanti, secondo piste diverse che, in coerenza con il radicamento soggettivo, dipendono anche dal luogo geografico in cui si sono sviluppate[61].

Un'altra presa di parola feconda è quella che nelle università viene generalmente indicata con l'etichetta di «studi postcoloniali». Se è vero che nel trasformarsi in disciplina accademica, e quindi nel soggiacere alle regole dell'istituzione accademica, i discorsi tendono a perdere mordente, è altrettanto vero che il riconoscimento istituzionale sancisce la loro rilevanza. Gli studi postcoloniali hanno come scopo quello di analizzare, decostruire e opporsi agli effetti che la colonizzazione ha lasciato sulle culture colonizzate, e che l'egemonia occidentale ancora impedisce di risolvere. Con "effetti" non si devono intendere, qui, solo le tracce materiali facilmente ricostruibili, né solo la questione delle forme dell'organizzazione sociale (la creazione di stati, ad esempio), ma anche l'impatto della colonizzazione sui soggetti, la forma in cui essa iscrive i colonizzati. La colonizzazione non è solo l'allargarsi di una potenza occidentale su un territorio non occidentale, e non ha solo a che fare con la struttura amministrativa ed economica delle terre controllate: essa comporta un incontro ineludibile, e ineludibilmente impari, fra gruppi di umani differenti per storia, costituzione, tradizioni, modo di stare al mondo, costretti a coevolvere insieme all'interno di una relazione gerarchica intoccabile. In questa relazione coatta, e nelle resistenze che essa inevitabilmente crea, ciascuno dei due gruppi si trasforma, radicalizzando la propria posizione: per paradossale che l'asserzione possa sembrare, *i colonizzati divengono colonizzati* (e, per loro parte, i colonizzatori divengono colonizzatori). Dalla posizione di colonizzato la presa di parola secondo i termini dominanti è quasi impossibile – salvo operare una rottura drastica con la situazione di colonizzazione, che

---

[59] Viveiros de Castro 2009, p. 60.

[60] Il che, ovviamente, pone un problema anche per quanto attiene a queste dispense, scritte al neutro-maschile. Mentre nei paesi anglosassoni, e ormai anche in Francia, la questione è pubblica e gli autori/le autrici devono esplicitamente prendere parte e dichiarare le ragioni della loro scelta, in Italia sollevare la questione del genere del discorso al di fuori del mondo delle teorie di genere (peraltro numericamente ancora assai ristretto) espone a una sorta di condiscendente ironia. La teoria, tuttavia, è seria solo se obbliga chi la elabora. Scelgo allora, per il resto delle dispense, di usare il maschile come sfondo e il femminile, sporadico, come sorpresa.

[61] Irigaray 1974; Butler 1990-1999; Muraro 1991; Diotima 1994.

permetta di costituirsi altrimenti. All'interno dell'orizzonte rivoluzionario, vero e proprio "tetto" che ha permesso ai colonizzati di accedere ad altre appartenenze, la presa di parola dei «dannati della terra» era parte di questa rottura: il riferimento ancora imprescindibile è all'opera di Franz Fanon.

Altre parole vanno menzionate, ciascuna delle quali ha operato una rottura rispetto a una situazione di dominio: quella dei neri degli Stati Uniti e il suo intrecciarsi coi movimenti di liberazione; quella delle cosiddette "popolazioni native" sull'identità culturale e sul possesso delle terre; quella degli omosessuali e poi dei transessuali e dei *queer* rispetto alla normatività sessuale; quella dei giovani nel Sessantotto, con tutte le ambiguità di un insieme così composito; più tardi, e in un contesto già differente, si aggiungeranno le voci di gruppi uniti da un comune interesse: gli utilizzatori di sostanze, i gruppi di malati, ecc.[62]

Rispetto al discorso dominante, queste prese di parola sono intrinsecamente minoritarie (anche nel caso in cui, numericamente, i potenziali soggetti di questa presa di parola siano maggioranza, come nel caso delle donne). Essa ha quindi comportato una lunga lavorazione della questione del potere, che ha profondamente trasformato il concetto stesso e le categorie impiegate nella sua lavorazione teorica. Mentre la teoria classica del potere equivaleva, sostanzialmente, con una teoria della sovranità, e indagava quindi le questioni di legittimità e gli assetti macro-gerarchici (e rischiava quindi una sorta di manicheismo, a seconda che il potere sovrano venisse letto come utile e necessario o come dannoso e inutile), la nuova interpretazione del potere lo legge invece come forza ubiqua, mero rapporto di forze, in azione non solo nella macro-strutturazione degli assetti istituzionali, ma in tutte le relazioni fra soggetti[63].

§ Dialogo radicale

L'intera peripezia delle scienze umane del Novecento testimonia di una lunga e paziente ricerca, spesso delicata e stupita, presso le culture e i saper-fare altrui, orientata a comprendere la coerenza e l'intelligenza di altri modi di vita.

Nella prima metà del Novecento tale indagine era declinata in termini prevalentemente linguistici: la teoria di Sapir-Whorf formalizzava l'irriducibilità delle diverse lingue e la corrispondente esistenza di altrettanti "mondi concettuali", ciascuno dotato della stessa complessità e profondità che attribuiamo al nostro. Questo relativismo valorizzante è stato poi accantonato verso metà secolo, quando l'ottimismo della volontà post-bellica proponeva – in modo benintenzionato ma ingenuo – l'accesso di *tutti* a un'*unica* forma di benessere: quella dell'Occidente industrializzato.

Da Mauss in poi, tuttavia, tutto il pensiero antropologico indica, con sempre maggior audacia e chiarezza, che nessuna speciale preminenza può essere attribuita al nostro modo (occidentale, scientifico, moderno) di conoscere e abitare il mondo – che è solo uno fra molti, con le sue forze e le sue debolezze. Allo stesso modo, con Foucault, Melandri e larga parte della più acuta riflessione novecentesca, occorre ammettere che nella storia del pensiero agisce tanto un principio di trasformazione quanto, e forse anche più di, un principio di progresso. Il che non significa che progresso non vi sia, o che non si diano incremento della conoscenza e migliore

---

[62] Haraway 1988.

[63] Foucault 1977, 2009; Butler 1997.

abitabilità del mondo; ma ogni progresso va valutato all'interno del suo spazio, come tendenza di una linea specifica, avanzamento di una singola pista.

Se davvero riuscissimo a smetterla con la nostra ossessione per le scale (e con la propensione alla tristezza), una varietà strabiliante di mondi, di modi della conoscenza, di fondazioni, si parerebbe davanti ai nostri occhi – e ci lascerebbe, di nuovo, meravigliati. È ora di riprendersi lo stupore: il disincanto del mondo vale forse come mito di accesso all'età adulta per il nostro ma non per l'insieme dei mondi che oggi, infine, arriva ai nostri occhi.

Proviamo a dirlo tutto d'un fiato: l'interpretazione della natura come data, universale, oggettiva e, al suo livello fondamentale, semplice è un costrutto culturale fra molti[64]. Dispone di forza esplicativa, di ricadute tecniche notevoli e di una certa persuasività; ma, anche, conosce limiti, manifesta ossificazioni ed è del tutto fuori luogo nell'interpretazione di zone del reale che non presentino determinate caratteristiche. Essa produce, ed è prodotta, da un tipo specifico di umanità: quella che ha abitato l'Occidente moderno. In linea di principio, non dispone di nessuna particolare evidenza che le conferisca un valore intrinsecamente maggiore rispetto a quello di qualsiasi altra prospettiva culturale, o che la renda in quanto tale preferibile a qualsiasi altra conoscenza.

Abbiamo visto sopra come la possibilità teorica di una conoscenza completa della natura oggettiva sia venuta meno al centro dell'esplorazione scientifica. Ora è il momento di vedere cosa questo comporta ai margini della nostra civiltà, nelle terre di nessuno dove il nostro pensiero e il nostro modo di stare al mondo incrocia i molti altri presenti sul pianeta. L'incontro avviene, la più parte delle volte, sotto l'insegna del dominio occidentale: economico e politico, evidentemente, ma ancor prima ideologico (così, è spesso sotto la bandiera del progresso – ospedali, scuola, accesso all'economia globale, difesa dei diritti umanitari – che vengono contrabbandate ovunque le sole condizioni di vita che l'imperialismo nostrano ritenga accettabili: quelle che permettono l'immissione di tutti gli individui sul mercato). Ma non c'è solo questo.

Molti hanno lavorato, fuori dalla dicotomia obbligata universalismo naturalizzante/relativismo culturalizzante, a un approccio all'alterità insieme aperto e critico che d'altro canto fa capo alla tradizione del pensiero critico occidentale. È il "dialogo socratico" di Giangiorgio Pasqualotto o il "dialogo religioso impostato da Panikkar[65]: quello in cui ciascuno degli interlocutori è capace di mettersi in gioco radicalmente, ossia rinunciando alla pretesa di verità delle proprie opinioni, e si rende in tal modo disposto a essere trasformato dalla pratica

---

[64] **Exempla**. La questione non è nuova e richiama la tesi più controversa del *Mondo magico* di Ernesto De Martino: quella secondo cui il mondo magico esiste fenomenologicamente e, per così dire, ontologicamente – ma non "oggettivabilmente" (Mancini 2002; Coppo 2004). La dignità umana e la realtà del mondo magico, afferma De Martino, non sono comprensibile nei termini mentali dell'Occidente moderno e può essere afferrata solo storicamente come zona dove si decide della presenza che oggi diamo per garantita. Le critiche arrivano da Croce e Paci, che obiettano: se di quel mondo oggi nulla ne possiamo capire, allora tanto vale non parlarne – oppure, se parlarne vogliamo, occorre che qualcosa in comune pur vi sia. In quegli stessi anni, attraverso i *Quaderni* di Gramsci, De Martino si avvicina al materialismo storico, che gli permette di assumere la presenza nel mondo come categoria unificante, eticamente tesa, dei diversi modi di stare al mondo. Questa struttura fondamentale è legata al divenire; ci sono una situazione iniziale e una situazione finale: fra questi due punti tutti gli esseri umani, in tutte le culture e continuamente, giocano una partita sempre aperta e rischiosa, il cui significato viene articolato in contenuti diversi a seconda delle civiltà e dei periodi, ma il cui senso di esposizione al rischio, scelta, conquista dell'essere è sempre identico. Le civiltà del mondo magico non sono aberrazioni, testimonianze di un'idiozia di lungo corso che solo l'occidente avrebbe superato: ma il momento in cui, attraverso lotte terribili, si continua a decidere di quella presenza che è potuta sembrare stabilita in via definitiva solo alla civiltà occidentale moderna di cui noi, oggi, ancora godiamo gli ultimi frutti.

[65] Pannikar 1993, 1996; Pasqualotto 2005; Forzani 2006.

dialogica. Con "dialogo" non s'intende un semplice e superficiale confronto di opinioni, ma un incontro "radicale", dove proprio le opinioni – e l'intera gamma di preconcetti, presunzioni e presupposti di cui esse si alimentano – vengono implacabilmente messe in discussione, e, spesso, demolite; e dove, fuori dall'opposizione fra accettazione acritica e rifiuto, si va a vedere come funzionano i sistemi altrui, in quali circostanze, attraverso quali dispositivi, da quale visione dell'umano dipendono e quale contribuiscono a costruire, quali zone esplorano e con quali esiti[66].

> Non bisogna considerare, mi sembra, né che le condizioni di un incontro tra culture siano date in anticipo (come se si trovassero iscritte inizialmente in una di esse: questa si instaura, allora, come norma e criterio: il pregiudizio dell'etnocentrismo), né che queste culture si trovino nell'impossibilità irrimediabile di comunicare (ciascuna rinchiudendosi allora nel suo «mondo» e nella sua «mentalità»). A proposito del paragone – poiché, d'altronde, lo sforzo della riflessione è di superare queste posizioni antagoniste, ugualmente sterili – di un dogmatismo ingenuo e di uno scetticismo pretenzioso: queste condizioni dell'incontro tra culture devono essere elaborate pazientemente attraverso messe a punto successive, a partire dai riferimenti più semplici che cominciamo a costruire da una parte e dall'altra. Poiché questi, ricollegandosi e articolandosi tra loro, determinano progressivamente degli assi che riusciranno a focalizzare delle differenze (permettendo così di sollevarsi dalla prima indifferenza, anteriore alla distinzione operativa del medesimo e dell'altro nel quale si trovano, l'una di fronte all'altra, queste due tradizioni culturali – la «cinese», la «occidentale» – che nessun legame storico ricollega). Queste sono linee di demarcazione possibili che servono alla divisione, che ho tentato di tracciare precedentemente: conoscenza oggettiva o processiva, anima o animazione, statuto dell'essere o del divenire, trascendenza di Dio o immanenza della regolazione... Altrettante alternative che, per essere, feconde, devono procedere da uno squadrarsi reciproco, dal lavoro vicendevole di un campo sull'altro e non devono provenire da un semplice effetto di proiezione: servendo da articolazione alla differenza – ancor meglio: elaborando questa come alterità – devono consentire di innalzare queste rappresentazioni culturali in autentici vis-à-vis. A partire da qui un'interrogazione, dall'una all'altra, diviene possibile.[67]

Questo tipo di dialogo passa necessariamente attraverso un fare comune, un confronto che metta in luce compatibilità e incompatibilità spesso mascherate dalla convenienza o dalla traduzione linguistica. È la stessa dinamica che Ernesto de Martino raccomandava a proposito dell'etnologia:

> L'etnologo è chiamato (…) a esercitare una epoché etnografica che consiste nell'inaugurare, sotto lo stimolo di determinati comportamenti culturali alieni, un confronto sistematico ed esplicito tra la storia di cui questi documenti sono documento e la storia culturale occidentale che è sedimentata nelle categorie dell'etnografo impiegato per osservarli, descriverli e interpretarli: questa duplice tematizzazione della storia propria e della storia aliena è condotta nel proposito di raggiungere quel fondo universalmente umano in cui il "proprio" e l'"alieno" sono sorpresi come due possibilità storiche di essere uomo, quel fondo, dunque, a partire dal quale anche "noi" avremmo potuto imboccare la strada che conduce all'umanità aliena che ci sta davanti nello scandalo iniziale dell'incontro etnografico. In questo senso l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale.[68]

La comparazione è ciò che permette il movimento, la rimessa in gioco del pensiero. Ed è possibile che si tratti della generalizzazione di qualcosa che caratterizza già, nel profondo, il divenire culturale umano. La cultura consiste, nell'elegante definizione datane da Marilyn Strathern, nel «modo secondo il quale le persone stabiliscono delle analogie fra i differenti

---

[66] Pasqualotto 2005. Sulla comparazione con la tradizione zen, v. anche Pasqualotto 1990.

[67] Jullien 1993, pp. 274-275.

[68] De Martino 1977, p. 391.

domini del loro mondo[69]»: la capacità di stabilire analogie e comparazioni rappresenta allora il cuore stesso del funzionamento culturale, e della possibilità che in esso si diano novità.

L'analogia, com'è noto, è per il pensiero occidentale un oggetto fra i più problematici: restia a ogni fondazione, renitente a qualsiasi ordine, l'analogia è il passo laterale che permette di *mettere in relazione*. Non è affatto detto – ed è questo l'elemento che l'Occidente trova maggiormente disturbante – che la messa in relazione funzioni, che produca qualcosa, che riesca; al contrario, nella più parte dei casi l'analogia è un passo falso, un abbaglio, un salto nel vuoto che si conclude con un ruzzolone. Non per questo, tuttavia, se ne può fare a meno, come invece vorrebbe il logicismo nostrano: perché, la volta che riesce, l'analogia apre zone nuove della conoscenza, insospettabili da dentro i modi conoscitivi rodati e già ben logicizzati. Come scrive Enzo Melandri,

> conviene dunque sempre cercare analogie, nella speranza che siano rivoluzionarie. Ma è come cercare l'ago nel pagliaio. Le analogie non mancano mai. Dovremmo forse interessarci della paglia? No; la verifica si trova nell'ago. Quel che manca non sono le analogie; sono le rivoluzioni.[70]

§ Obbligazioni

Le scienze sono dunque, in un duplice senso, esplorazioni *locali*. Per cominciare – ed è la lezione della fisica – ciascuna indaga una zona particolare del reale, senza poter più aspirare a esaurire la potenza del reale tutto. Inoltre – ed è la lezione dell'antropologia – sono piste esplorative che appartengono a una forma particolare di umanità: quella moderna occidentale.

Lo scavo demartiniano alla ricerca delle «possibilità storiche di essere dell'uomo» è coerente con la nuova immagine della scienza come indagine locale sulle «possibilità storiche di essere della materia»; e la compresenza di sguardi differenti sulla realtà, con la costruzione di mondi e di soggetti diversi che questo comporta, è coerente col principio del complementarismo. In entrambi i casi si tratta, com'è evidente, di una coerenza analogica, fondata su un richiamo più che su una dimostrazione e forse causata semplicemente dallo *Zeitgeist*, lo spirito del tempo che pervade un'epoca. Nondimeno, essa apre una possibilità teorica che vale la pena di esplorare.

In questo quadro, il mondo ha un assetto variabile, la sua estensione dipende dalla nostra capacità di entrare in relazione con gli individui che in esso incontriamo. Quest'entrata in relazione non è nulla di scontato, niente che "capiti" per il semplice fatto di incrociare sul proprio cammino quello di un altro individuo: va cercata e costruita, resa possibile. La potenza dell'incontro va ammansita[71]. Quante più relazioni siamo in grado di stabilire e praticare, tanto più il mondo è vasto e abitabile; quante meno, tanto più il mondo si restringe e si fa inabitabile. La conoscenza è la capacità di stabilire con gli enti delle relazioni praticabili.

Volta per volta, il reale è la somma dei fasci di luce che riusciamo a gettare, l'insieme delle relazioni conoscitive che riusciamo a instaurare. La molteplicità di questi fasci di luce è la chiave di volta: le scienze, abbiamo visto, ne gettano diversi all'interno di un insieme di obbligazioni analogo; allo stesso modo, altre forme di conoscenza gettano altri fasci all'interno

---

[69] Strathern 1992, p. 47.

[70] Melandri 1969, p. 810.

[71] **Exempla**. Per farsi un'idea di che cosa sia la potenza degli incontri, e di quanta cura, attenzione e conoscenza servano per renderli praticabili, basta osservare le esplorazioni dei bambini e il loro processo di apprendimento. Non c'è niente di scontato nella relazione con un gatto, con un coltello, con una città; niente che "vada da sé" nella relazione coi parenti, con gli oggetti sacri, col proprio corpo.

di altri insiemi di obbligazioni. Ogni fascio "chiama ad esistere" le cose secondo una modalità particolare: questo non significa che le fa esistere dove prima non c'era niente, né che inventa artefatti il cui unico valore è di aver ottenuto un consenso sociale. Piuttosto, pezzi di realtà sono chiamati a esistere per noi, nell'incontro con noi: a far parte del nostro mondo.

Non c'è dunque ragione di considerare alcune cose "più reali" di altre: più utile è interrogarsi sul tipo di esistenza che spetta a ciascuna, a seconda del tipo di operazione che l'ha resa esistente e delle obbligazioni che esso comporta.

Questo movimento verso un pluralismo onto-epistemologico è, beninteso, un movimento "nostro" di occidentali (così come "nostre" sono le idee di salvezza, di rivoluzione, di regno dei cieli e di progresso: altrove il mondo risulta perfettamente abitabile anche senza immaginare che, domani o altrove, tutto sarà più bello). Ma proprio qui si gioca, per noi, una partita etica fra le più importanti. L'irrigidimento dell'opposizione di natura e culture, abbiamo visto sopra, induce a non rispettare la molteplicità, e anzi a cercare di toglierla quanto più rapidamente possibile dal campo visivo; ma un'altra tradizione nostrana, lunga quanto quella che ricerca l'universale, si interroga sulla possibilità di edificare un mondo abitabile a partire dalle differenze fra individui, dalla molteplicità delle piste e dei valori. Attorno a ciò – e non certo attorno a un insieme di procedure elettorali – si gioca la questione della democrazia: sulla compresenza irriducibile dei valori. La tensione fra queste due istanze si è presentata, in forme diverse, lungo tutto il secolo scorso, variamente rintuzzato dagli eventi; esso si ripresenta, oggi, nella sua piena visibilità.

Lavorare a questo nodo è *tener fede a noi stessi*. Questa fedeltà, tuttavia, si presenta fin da subito come molto diversa dall'adesione a un principio unico di ordinamento: è passione per un processo culturale in atto, per il suo movimento, per l'inesplorato a cui conduce. Muoversi in quest'ambito comporta diverse obbligazioni – ma questo fatto, altrove banale, da noi è tutt'altro che scontato; accoglierlo significa anche far propria un'idea di teoria alquanto diversa da quella consueta, e secondo cui è *teoria valida quella che potenzia il soggetto*. È la posizione più propria del pensiero critico quando rifiuta di rinchiudersi nella torre della critica astratta.

Niente obbliga a trovarlo interessante; niente lo rende culturalmente preferibile o, peggio ancora, "migliore" rispetto ad altri modi di mettere in fila le idee e di viverle. Esso riguarda e lega solo una parte di soggetti: quelli che, sentendo inquietudine nei confronti del già dato e intuendo la possibilità che altro, e meglio, si dia, lo cercano e lo abitano perché rispondente a queste istanze.

Questo non significa fare della teoria un particolarismo o un'idiosincrasia: al contrario, significa cominciare a viverla soggettivamente e a pensarla davvero, a esplorarla, ad assumere su di sé i doveri che esso, nella sua forma attuale, comporta. In breve, significa assumere una posizione e i suoi rischi, anziché viaggiare come turisti della mente fra le diverse posizioni possibili, tutte neutralizzate dal fatto di non accettarne mai davvero le implicazioni reali. Segno specifico del pensiero critico non è un insieme di contenuti, né una particolare istanza concettuale, e neppure una visione del mondo condivisa: non ha molto a che fare con la comunità delle idee. Esso rappresenta l'emergenza e l'accoglimento, nella sfera del pensiero, delle istanze di superamento di ciò che è. Non è dai contenuti che lo si riconosce, né dagli strumenti che utilizza, ma dal tipo di movimento che sviluppa. Più che alla sfera separata del pensiero in quanto tale (quella, per intenderci, in cui si muovono le filosofe di professione), il pensiero critico fa riferimento a una forma di vita, a un modo di stare al mondo che non si riconosce nelle (o comunque: non si accontenta delle) forme codificate volta per volta disponibili o imposte. È il pensiero che prende in conto l'esigenza di trascendimento e *ne risponde*: è qui che i giochi si fanno difficili e la tenuta può essere misurata.

Rispondere di qualcosa significa avere delle obbligazioni. La messa a tema, e a fuoco, delle obbligazioni a cui la teoria chiama è uno dei compiti più urgenti dei nostri anni e prelude a un'apertura verso quelli che il Gran Lombardo delle *Conversazioni in Sicilia* chiama i «nuovi doveri, e più alti».

La prima obbligazione – come avviene, peraltro, per tutte le scelte che non siano quella fra una marca e un'altra di dentifricio davanti al banco del supermercato – è di semplice responsabilità, fuori da qualsiasi *ipse dixit*. Del pensiero critico non c'è scuola, non c'è corpus canonico, non c'è legittimità d'insegnamento, né tradizione: praticarlo comporta il saper rinunciare, al momento opportuno, a qualsiasi posizione raggiunta, a ogni fortilizio intellettuale, a ciascun contenuto per quanto amato; e ricominciare a muoversi, ad aggirarsi in quello che, nel frattempo, si è costituito come stato delle cose. Ciò che tiene insieme le cose è la coerenza di un percorso e la responsabilità di chi lo fa: è dunque praticabilità difficile, nella quale non vi sono garanzie, e del cui esito nulla si può dire in anticipo; è la praticabilità di una ragione per la quale il processo non è già deciso in anticipo. A differenza di quel che accade per altre linee di riflessione, che costituiscono delle scuole, per il pensiero critico tramandarsi non è nulla di scontato: tracciare i confini di un'ortodossia significa infatti, per definizione, seppellire l'esigenza di trascendimento da cui pure quel pensiero o quel sapere erano nati. Ma come nel finale di *Beloved* di Toni Morrison, ciò che non può essere tramandato non può neppure essere trascurato: non resta che fare attenzione alle cose stesse, siano esse testi o soggetti, configurazioni materiali o paesaggi mentali; e, come Benjamin raccomandava, incrociarli nell'ora della loro leggibilità, quando si rivela, sotto le forme e la lettera, l'eccedenza di cui sono carichi, il trascendimento che prefigurano.

Una seconda obbligazione è all'onestà: chi pratica il pensiero critico è tenuto a *vedersi*, al di là dei castelli di idee ricevute che finiscono per sostituirsi alla realtà e farci passare accanto alle cose stesse. La posizione che ciascuno occupa non è né culturalmente disincarnata, come già detto sopra; né "innocente", al di sopra delle parti o sganciata dai servaggi. Stare nel mondo – in qualsiasi modo – significa avere degli attaccamenti, essere continuamente presi in relazioni di potere/dominio, collimare o colludere in alcune zone, agire e essere agiti. La conoscenza di questi legami comporta spesso agnizioni dolorose, ma solo a partire da qui si può realisticamente affrontare lo scambio con l'altro: che non è necessariamente l'aborigeno australiano ma più spesso, e ben più tragicamente, il vicino di casa. Ed è proprio a partire da questa mappa che si arriva a individuare le linee di fuga, le piste possibili – non già, come nell'ideologia idiota dell'autopoiesi, per sciogliere ogni legame e restare poi, come atomo danzante, nella solitudine cosmica del proprio io irrelato; ma per lavorare alla qualità delle connessioni. Per dirla con De Martino: per rinforzare la presenza al mondo e prepararla ad altro.

Un'ulteriore obbligazione, e delle più spinose, riguarda la capacità di stare con altri in modo civile, rispettando in sé e negli altri proprio ciò che si è scelto come proprio orizzonte dello stare al mondo: l'esigenza di trascendimento, appunto. Superare le condizioni date non significa modificare le cose secondo un piano prestabilito che si suppone, sulla base di un «universalismo circoscritto», valido per tutti (com'è questione, ad esempio, nel riformismo, così come nella globalizzazione e prima ancora nella statalizzazione del pianeta); ma accettare che il meglio e il peggio siano funzione delle circostanze, dei tempi, delle configurazioni. Ciò presuppone un dialogo profondo, radicale, fra soggetti portatori di istanze differenti, che superi infine il sogno immediatistico dell'universalismo dell'Occidente, così spesso diventato incubo, per arrivare infine a un universale reale: quello ancora da inventare, e che riguarda un possibile divenire comune degli esseri umani nel tempo storico. Dare al superamento una direzione comandata significa infatti farne l'ennesima coazione, un servaggio in più: è ciò che accade, ad esempio,

nel comando sociale a «realizzare se stessi» o, peggio, ad abbandonarsi al godimento autistico delle merci (ciò che sta ingenerando, nei nostri anni, nuovi quadri psicopatologici[72]). Chi stima che esista negli umani, ontologicamente, la possibilità di muovere verso qualcosa di meglio non può porsi, nei confronti del prossimo, come un genitore o un educatore, ma come un compagno; meglio ancora, come un amante, pronto a cogliere dell'amato ogni emergere di bellezza, e acuto come nessun altro nel percepirne le coazioni.

Si tratta insomma di *costruire* esperienza: di far sì che l'intuizione del possibile non resti tale, sogno di una cosa; ma che diventi una pista percorribile, che dia frutto, e che la ricchezza che in essa si trova possa essere anche per altri. L'intuizione del possibile deve farsi istituzione: scala di Wittgenstein, che serve a salire, a muovere altrove – e che infine, se il caso e senza troppi complimenti, quando si hanno i piedi saldi altrove, si può buttare. La costruzione di esperienza è proprio ciò che De Martino descrive, e ciò che profondamente stima, di tutta l'attività umana: la capacità di costruire ripari, di aprire percorsi, di fondare. Attività titanica, sempre sul crinale dell'ambiguità: il riparo facilmente si trasforma in prigione, ciò protegge diventa ciò che rinchiude. La presenza, che in assenza di ripari si scioglie, al chiuso soffoca. È in questa soglia, dentro questo pericolo, che ogni volta si sceglie e, nello scegliere, si prende parte.

Nel campo che queste obbligazioni circoscrivono è possibile, per paradossale che sembri, tornare all'opposizione, apparentemente così drastica, di antropologia culturale e antropologia biologica vista all'inizio di questo capitolo. Questa volta non per osservane, una volta di più, la segreta solidarietà nel mantenere di uno stallo dicotomico, ma per far funzionare la loro differenza come motore. Al fondo delle loro incomunicanti piste di ricerca entrambe fanno emergere dati che vanno in tutt'altra direzione rispetto alla partizione iniziale, e che è possibile provare a interpretare unitariamente. Altrimenti detto: a partire dai risultati di entrambe è possibile elaborare una definizione di umano che supera, almeno in qualche misura, l'opposizione.

Ne verrà fuori, inevitabilmente, un'ontologia – e ci sarà il rischio di cadere nell'ennesima universalizzazione di una prospettiva locale. Tuttavia si tratta, come vedremo, di un'ontologia particolare, che è presa in un continuo passo di danza con l'ermeneutica e l'epistemologia, e che ci permette di tener fede tanto alla nostra impresa conoscitiva quanto alle obbligazioni di una democrazia possibile. Il vocabolario tecnico definirebbe una simile ontologia-epistemologia come *costruttivista*. Definizione accettabile, a patto di non farne una bandiera. In questa prospettiva, l'antropologia si occupa di capire non già *cosa gli umani siano* (in sé, per essenza o ontologicamente); ma *come si diventa umani*.

---

[72] Recalcati 2010.

5. Ominazione: diventare umani per via filogenetica

§ Lo sfondo: il problema dell'individuazione

Domandarsi «come si diventa...» significa porre il problema filosofico dell'individuazione. Nella sua formulazione classica, il privilegio ontologico spetta all'individuo: si parte dall'individuo in quanto costituito e assoluto per cercarne, a ritroso, il principio di individuazione capace di spiegarne dei caratteri. Gilbert Simondon ha proposto di rovesciare questo schema: primario non è l'individuo, ma

> l'operazione di individuazione con cui l'individuo comincia a esistere e di cui riflette nei suoi caratteri lo svolgimento, il regime, le modalità. L'individuo figurerebbe, allora, come una fase dell'essere che presuppone una realtà preindividuale. anche dopo l'individuazione, l'individuo non esiste in totale isolamento, perché l'individuazione non esaurisce di colpo i potenziali della realtà preindividuale e, per altro verso, perché l'individuazione non produce soltanto l'individuo, ma la coppia individuo-ambiente. L'individuo è quindi relativo in un duplice senso: perché non è tutto l'essere, e perché deriva da uno stato dell'essere in cui non esisteva né come individuo, né come principio di individuazione.[73]

Render conto del pensiero di Simondon è qui impossibile[74]; qualche cenno va tuttavia fatto, perché costituisce il quadro teorico generale di quanto segue.

L'individuo va dunque compreso come processo, serie di fasi che progressivamente individuano un essere preindividuale amorfo, potenziale e indefinito, «più che unità e più che identità», per il quale non vale il principio del terzo escluso. Lungi dall'esaurire l'essere, l'individuo è una *funzione dell'essere secondo il suo divenire*, e l'essere stesso non è che potenza pura di individuazione.

L'individuazione procede per *fasi*, è conservazione dell'essere (ovvero della potenza) attraverso il divenire, e l'individuo è la configurazione transitoria di un processo che, nel produrlo, produce anche, simultaneamente, l'ambiente a esso accoppiato. Nessun individuo esiste in sé senza l'ambiente che porta con sé; allo stesso modo, l'ambiente non preesiste all'individuo: esso non può quindi essere pensato come uno sfondo universale e generico che precede l'individuazione e contro il quale l'individuo si disegna. Vi sono tanti ambienti quanti sono gli individui.

In questa ontologia la relazione non è esterna, non è il *trait d'union* che congiunge estrinsecamente due entità eterogenee e precostituite (l'individuo e il suo ambiente, o due individui fra loro), bensì interna e costitutiva dell'individualità stessa. Il divenire corrisponde a una messa in relazione di entità che *prima* non esistevano in quanto tali e *poi* esistono come termini di una relazione: l'individuo e l'ambiente che esso porta con sé, appunto. L'individuo

[73] Simondon 1989, p. 27.

[74] Gli interessati possono fare riferimento a Combes 1999; Guareschi 2001; Virno 2001; Barthélémy 2005a, 2005b.

emerge non *nella* ma *come* relazione con ciò che, nell'individuazione, diventa per l'individuo "natura".

Ciascuna fase dipende dall'*instabilità* di quella che la precede: se infatti questa fosse pienamente compiuta (individuata in via definitiva, stabile nell'individuazione raggiunta), nessun'altra individuazione sarebbe più necessaria né possibile. Sono instabili i sistemi le cui tensioni non trovano una soluzione interna e sono quindi sul punto di passare a una fase successiva tramite una *transizione di fase*. In ogni nuova fase c'è un elemento di novità perché ciascuna è resa possibile, ma non determinata, da quella precedente. La soluzione delle tensioni non è predeterminata all'interno della fase che tali tensioni manifesta: se così fosse, infatti, la soluzione si darebbe già dentro quella fase, come riassestamento o riconfigurazione. (Risuona forte, in questo modello simondoniano, la termodinamica del non-equilibrio.)

Inoltre, quand'anche sia possibile, la transizione di fase è tutt'altro che necessaria o meccanicamente determinata. Per cominciare, le tensioni ammettono soluzioni differenti, ciascuna delle quali apre un orizzonte nuovo. Inoltre, la trasformazione ha bisogno per compiersi di un innesco, di un seme strutturale che la catalizzi. Non è detto che soluzione si dia: l'incontro fra un sistema sovrasaturo e il seme in grado di trasformarlo può anche non avvenire; e se avviene, può non dare esito. Non tutto il possibile diventa attuale, il tempo determina contingenze, momenti, occasioni perdute. Non c'è corsa alla completezza nell'universo simondoniano, ma solo tensione e, occasionalmente, risoluzione.

Simondon elenca un certo numero di fasi consecutive: preindividuale (l'essere come mera potenza), fisico-chimica, organica, psichica, collettiva, a cui aggiunge quella tecnica (la presa di forma degli attrezzi). A ogni nuova fase quelle precedenti non sono né annullate, né disattivate: nella biologia opera la chimica, nella chimica continuano a valere le leggi fisiche, e così via. Ma ogni nuova fase sposta l'insieme delle fasi precedenti sullo sfondo, lo fa diventare ambiente di una nuova individuazione che mette a sistema tutto quanto la precede secondo una nuova configurazione dell'essere. Ciascun livello di individuazione ha quelli che lo precedono come *natura*; ciò significa che li può interpretare, *rispetto a sé*, come governati dal meccanicismo, mentre il comportamento che a ciascun nuovo livello si manifesta non è riducibile a funzionamento meccanico dei livelli precedenti. A scorrerne l'insieme, si ha appunto un'impressione di infiorescenza: dalle poche particelle elementari al centinaio di elementi della tavola di Mendeleev; dagli elementi ai composti e alle molecole; dai suoni all'alfabeto, dall'alfabeto alle parole, dalle parole alle frasi; dalle cellule ai viventi pluricellulari, da questi agli organismi detti "complessi". A ogni passaggio di piano c'è una moltiplicazione, e forse proprio la possibilità della moltiplicazione è ciò che definisce i grandi piani dell'individuazione: ognuno di essi è il luogo di un'infinità di esplorazioni, di un proliferare.

È la questione del *nuovo*: nessuna novità, per quanto minima, discende dalla *meccanica delle cose* che regola il corso ordinario. Al contrario: è la novità che struttura, producendovisi, quello che di lì in poi sarà il nuovo "corso delle cose". Ogni novità è una realizzazione, il compimento felice di un movimento che, quando comincia, non ha nessun esito noto e può quindi fallire; e quando si compie determina già, di per sé, un ordine differente. Non c'è percorso prestabilito: ogni individuazione è creazione di compatibilità *fino a quel momento inesistenti*.

Il nuovo vale come compatibilizzazione attuale, momento locale di realizzazione dell'ente individuale; ma non è detto che sia in grado di produrre ulteriori relazioni, di *farsi passato*: non è detto che sia, a sua volta, generativo. Con la questione del nuovo si apre anche quella della ripetizione. Perché un modo di individuazione si mantenga nel tempo, deve disporre di piste abbastanza rodate e stabili. Forma e potenza devono entrare in una relazione equilibrata, e quest'equilibrio può essere detto *istituzione*: la ripetibilità di un modo dell'individuazione.

Che si tratti di atomi, di composti, di cellule, di delfini, di storie, di personaggi di romanzo o di soggetti umani, l'individuazione sfasa e connette un individuo e la natura a esso accoppiata; differenzia e mette in relazione ciò che emerge e ciò che questa emersione definisce come il suo contesto di esistenza. Poiché le nature accoppiate ai diversi individui sono diverse, gli individui che le portano con sé avranno *modi di esistenza* differenti. L'atomo di ossigeno che ora inspiro, il macinino che sta sullo scaffale della cucina, Cappuccetto Rosso, la parola "chi", la nazione fondata sul lavoro e Luigino emergono da processi d'individuazione differenti, esistono secondo differenti regimi di esistenza. Ciò che chiamiamo "mondo" è l'insieme delle compatibilità fra individui e ambienti di cui abbiamo notizia.

Poiché l'individuazione tecnica (in cui un nuovo individuo prende forma dalla composizione astuta di elementi che, fino a quel momento, stavano nel mondo per conto loro, esito di processi di individuazione non attigui, e presenta una fungibilità specifica[75]) è quella che comprendiamo meglio, essa è diventata il modello stesso di qualsiasi presa di forma, come nel paradigma ilemorfico aristotelico. Non per questo è anche il caso più eclatante, o più estremo, di individuazione.

Nell'individuazione fisico-chimica, così come in quella tecnica, la presa di forma si produce in modo istantaneo ed esaurisce di colpo tutto il potenziale della situazione preindividuale. La potenza rimane nella materia che compone l'individuo, ma qui vi è come catturata: resta esteriore alla forma e solo la disgregazione dell'individuo nel tempo la restituirà a nuove e altre individuazioni. Il vivente, invece, «serba in sé una permanente attività di individuazione»: l'individuazione non vi è prodotta istantaneamente e poi catturata entro una forma, ma continua per tutto il tempo della vita; la potenza preindividuale è interna alla forma, motore stesso del trascorrere dell'individuo nel tempo.

Da ciò segue che, proprio perché *vivente*, esso non è mai un individuo compiuto, quanto piuttosto uno spazio fra due diverse individuazioni: quella di prima e quella a venire. Il vivente è un'individuazione che dura nel tempo, in cui attualità e potenza restano in tensione e formano un *campo* di individuazione.

Dal preindividuale, puro differenziale, alla meccanica dei quanti; da questa agli elementi della tavola di Mendeleev, che individuano le cariche libere in configurazioni stabili; dagli elementi liberi alle molecole e ai cristalli; dall'inorganico all'organico; e da qui verso l'individuazione psichica e poi verso quella collettiva: c'è una propensione culturale, negli occidentali, a immaginare quest'infilata di fasi come una successione progressiva, una freccia che va dal basso verso l'alto, o da un indietro a un avanti, secondo il modello implicito del progresso e dell’accumulo. Simondon propone un'altra immagine, difficile da visualizzare perché ha come figura fondamentale la sospensione anziché il compimento: ciascuna fase è possibile nel *trattenimento* di quella precedente; non sopra, ma attraverso; non oltre, ma negli interstizi.

> È abituale vedere nel processo vitale una complessità più grande che nel processo non vitale, fisico-chimico. Tuttavia, per essere fedeli, anche nelle congiunture più ipotetiche, all'intenzione che anima questa ricerca, supporremo che l'individuazione vitale non venga *dopo* l'individuazione fisico-chimica, ma durante questa individuazione, prima del suo compimento, sospendendola nel momento in cui non ha ancora raggiunto il suo equilibrio stabile, rendendola capace di distendersi e propagarsi prima dell'iterazione della struttura perfetta capace soltanto di ripetersi; ciò che conserverebbe nell'individuo vivente qualche cosa della tensione preindividuale, della comunicazione attiva, sotto forma di risonanza interna, fra gli ordini estremi di grandezza. Secondo questa maniera di vedere, l'individuazione vitale verrebbe a inserirsi dentro

[75] Latour 2010.

> l'individuazione fisica sospendendone il corso, rallentandola, rendendola capace di propagazione allo stato incoativo. L'individuo vivente sarebbe in qualche modo, ai suoi livelli più primitivi, un cristallo allo stato nascente che si amplifica senza stabilizzarsi.[76]

Anziché portare *avanti* il testimone dell'individuazione, ciascun passaggio *sospende* l'individuazione precedente, la dilata non già verso l'alto, verso l'oltre o verso il compiuto (come nel paradigma aristotelico o in quello vitalista), bensì verso il basso, verso l'interno e in una zona più prossima al preindividuale. Il trattenimento è ciò che non chiude, su uno dei suoi lati, l'individuo cristallo; ciò che interviene fra stimolo e risposta, che li separa e che strappa il comportamento all'immediatezza; ciò che mantiene il funzionamento della cellula disponibile all'integrazione con quello di altre cellule.

> L'individuazione animale può, in un certo senso, essere considerata come più complessa dell'individuazione vegetale. Nondimeno, si può anche considerare l'animale come un vegetale incoativo, che si sviluppa e si organizza conservando le possibilità motrici, ricettiva, reattive che appaiono nella riproduzione dei vegetali. Se si suppone che l'individuazione vitale trattenga e dilati la fase più precoce dell'individuazione fisica – al punto tale che il vitale sarebbe il fisico in sospeso, rallentato nel suo processo e infinitamente dilatato – si può anche supporre che l'individuazione animale si alimenti alla fase più primitiva dell'individuazione vegetale, trattenendo in essa qualcosa di anteriore allo sviluppo come vegetale adulto e mantenendo, in particolare, per un tempo più lungo, la capacità di ricevere dell'informazione.[77]

Allo stesso modo, anche l'individuo intelligente e dotato di psichismo è un individuo organico mancato; e l'individuo collettivo è un individuo psichico insufficiente a se stesso, che deve risolvere su un altro piano le tensioni che lo travagliano.

L'individuo è la coerenza del processo di individuazione, e si mantiene fintantoché è mantenuta la coerenza delle fasi che lo compongono. Esso non è quindi miraggio, arcobaleno di fasi o parti che troverebbero altrove il loro fondamento, ma dispone di una singolarità ontologica reale. Il suo essere è l'essere di una relazione di divenire, e il suo tempo è il tempo in cui essa si mantiene. Un eccesso di potenza, così come un eccesso di forma, lo possono mettere a repentaglio. Quante più fasi un individuo tiene insieme, tanto più esso è instabile e incompiuto, tanto più probabile la disgregazione, l'incompatibilità, lo stridore, il rischio.

Ogni nuova individuazione richiama ed esige il fondo comune da cui ogni fase muove. Il passaggio richiede una preliminare sospensione della forma ora in atto: non nel modo della destrutturazione o del rifiuto, ma in quello della presa di distanza.

Non è detto che alla sospensione segua uno nuova individuazione, né che il movimento con cui una nuova individuazione comincia vada poi a buon fine. Viviamo in un mondo popolato solo di individui, ciascuno dei quali testimonia di un processo di individuazione compiuto: per questo tendiamo a sottostimare la quantità di condizioni che devono essere soddisfatte perché individui vi siano. L'aria di necessità con cui il nuovo si produce (dovuta al fatto che, nel prodursi, produce anche le condizioni della propria esistenza) oscurano ai nostri occhi il numero dei fallimenti, la delicatezza del processo.

---

[76] Simondon 1964, p. 152 (traduzione mia).

[77] Simondon 1964, p. 152 (traduzione mia).

§ L'ambiente e l'evoluzione

Ciascuna individuazione istituisce come proprio ambiente l'insieme delle individuazioni precedenti e del preindividuale che a tutte soggiace. Il sapere sull'ambiente, l'ecologia, non può che essere indagine sulla relazione di coappartenenza fra l'individuo e la sua natura accoppiata. "Organismo" e "ambiente" emergono insieme nell'individuazione, nessuno dei due si dà senza l'altro. L'ecologia dovrà allora moltiplicare il numero delle nature, ammetterne molti modi: non è di uno spazio omogeneo e universale che essa si occupa, ma delle condizioni dell'individuazione così come le si osserva sul pianeta. In questa ecologia così allargata, l'evoluzionismo trova nuovi spazi, all'altezza delle scoperte recenti e delle elaborazioni della biologia teorica.

Il pensiero evolutivo ha una storia lunga che comincia, ben prima di Darwin, nella temperie culturale di metà Settecento, quando il paradigma storico comincia a prender piede. È l'epoca dei primi studi filologici sulla Bibbia, dell'emergere dell'idea di progresso e, in generale, dell'Illuminismo. Le scienze naturali, con oltre un secolo di ritardo sulla fisica, conoscono anch'esse una lunga rivoluzione, che nell'arco di una settantina d'anni porterà da una concezione sostanzialmente fissista a una concezione prevalentemente evolutiva della vita sulla Terra.

Fino a quel momento, l'impianto delle scienze naturali era informato da tre concetti. Il primo, di origine greca, era quello della *scala naturae*, l'idea secondo cui vi sarebbe un ordine di perfezione degli enti, una scala, appunto, che dalla materia bruta, massimamente imperfetta, arriverebbe fino all'ente supremo, perfetto e compiutamente attuale, risalendo i gradini che progressivamente collegano le forme ignobili (i vermi, gli insetti, la mucillagine) a quelle nobili (le stelle e il primo motore, oppure le schiere angeliche e dio), toccando l'uomo come punto archimedeo fra disgrazia e perfezione[78]. Il secondo, anch'esso risalente alla Grecia e fondamentale per tutto il pensiero occidentale, era l'*essenzialismo*, ovvero l'assunto secondo cui ogni cosa è ciò che è grazie a un *quid*, a un'essenza appunto, che la fa essere così com'è. Il terzo concetto, di origine cristiana, era quello di *piano divino*: l'idea che il mondo fosse così com'è per via di un ordinamento impostogli *ab aeterno* da Dio stesso.

L'opera maggiore di Darwin, *L'origine delle specie*, mette a sistema molte delle idee che già si muovevano nel panorama effervescente creato da Linneo, Lamarck, Cuvier, Malthus, Lyell. Lo schema che propone si basa sulla correlazione sistematica di due ipotesi. La prima riguarda *l'origine unica della vita* a partire da un primo vivente che, formatosi dalla materia inanimata, avrebbe dato origine a molte e variegate linee di discendenza. Gli animali non sono più, quindi, esito di atti creativi (come nella Bibbia) o di origini differenti (come in Lamarck), ma discenderebbero tutti da un unico antenato comune. La seconda ipotesi spiega come sia possibile che, a partire da un unico vivente presumibilmente assai semplice, abbia potuto svilupparsi il rigoglìo vitale che oggi conosciamo: Darwin risponde che le specie si modificano perché sono sottoposte alla *selezione naturale*.

Senza entrare nel merito della teoria originaria di Darwin e della storia del pensiero biologico, quello che qui conta è la schematizzazione novecentesca dell'evoluzione per selezione naturale. In sintesi, essa funziona come segue: gli individui appartenenti a una stessa specie non sono mai identici fra loro e presentano, nel loro complesso, un certo grado di variabilità – tale variabilità, spiegherà la genetica novecentesca, si produce per puro caso, grazie alla ricombinazione del materiale genomico durante la formazione dei gameti. Alcuni di questi caratteri mutanti risulteranno favorevoli nell'ambiente dove la specie vive, e quindi saranno

---

[78] Formigari 1973; Panchen 1992.

positivamente selezionati, ovvero verranno trasmessi alla generazione successiva; altri saranno invece svantaggiosi, e verranno quindi negativamente selezionati, ovvero poco trasmessi alla generazione successiva. Di generazione in generazione, i caratteri positivamente selezionati tenderanno a diffondersi a tutta la popolazione, mentre quelli negativamente selezionati tenderanno a scomparire. Sull'arco di milioni di anni, l'insieme di queste piccole oscillazioni determina l'evoluzione della specie.

Questo il nocciolo di una teoria le cui valenze scientifiche, concettuali e storiche sono incalcolabili. Dei tre assunti delle scienze naturali antiche, l'essenzialismo e il piano divino vengono completamente rovesciati: il mondo naturale è frutto di un lungo processo immanente di trasformazione che, attraverso la casualità delle mutazioni, permette di passare dal semplice al complesso. Resiste la *scala naturae*, che tuttavia viene reinterpretata come progressione evolutiva, miglioramento non più assoluto ma solo relativo.

Il pensiero evolutivo è oggi ben più di una teoria scientifica, di una disciplina o di un'area di ricerca: è lo sfondo stesso di tutte le scienze della vita, il quadro al di fuori del quale niente, nella biologia, ha senso. Sotto il suo cappello, oltre alla paleoantropologia, si muovono la genetica, la paleontologia, la biologia evolutiva e quella teorica, la zoologia, la botanica, e perfino alcune parti della medicina. Rispetto al quadro biblico della creazione, quello evolutivo ha permesso di porre nuove domande, aprendo così una miriade di nuove piste di ricerca. Il suo valore di affrancamento dal modello fissista/creazionista può essere valutato proprio in base all'aumento di conoscenza che ha permesso (per fare un esempio, l'evoluzionismo permetteva di risolvere l'annoso problema dei fossili, che tanto avevano dato da pensare all'inizio dell'Ottocento).

Da altri punti di vista, invece, esso ha avuto, e continua ad avere, un impatto ambiguo. C'è, per cominciare, la storia fin troppo nota del darwinismo sociale e delle sue declinazioni economiche (la giustificazione dell'ineguale distribuzione delle ricchezze fra la popolazione) e razziali (dalla giustificazione del colonialismo alle persecuzioni), che si richiamano, appunto, all'idea di una scala evolutiva – solo che, anziché di specie, si parla qui di individui o di gruppi etnici o razziali. Ma anche restando all'interno della scienza, l'evoluzione per selezione naturale ha conosciuto e ancora conosce, almeno nella sua versione più diffusa, una sorte analoga a quella che tocca alla partizione natura/cultura: da strumento di liberazione rispetto a vecchie gabbie mentali, è diventata a sua volta una scuola profondamente dogmatica.

In questione qui non è l'evoluzione, ovvero il fatto che le specie si modifichino nel tempo, ma i meccanismi che si suppone la promuovano e che una sorta di scolastica darwiniana fa coincidere col solo adattamento dell'organismo all'ambiente per via di selezione naturale. Anche in questo caso, bisogna mettere le cose in prospettiva. A livello di individuazione organica la teoria dell'evoluzione darwiniana dispiega tutta la sua potenza concettuale: le specie evolvono attraverso un continuo tentare e ritentare nuove configurazioni e attraverso un'incessante esplorazione di sé e del mondo. Ma nel divenire dei viventi è in questione la compatibilità dell'intero organismo (fatto di fisica, di chimica, di biochimica, di associazioni delicate fra cellule, di sistema nervoso, di relazione con l'interno e con l'esterno) e non solo, come nella vulgata del *survival of the fittest* (letteralmente, "la sopravvivenza del più adatto"), l'adattamento meccanico a un ambiente esteriore e generico, computato come sopravvivenza individuale e successo riproduttivo. In termini di sopravvivenza individuale gli individui fisici (pianeti, stelle, massi ecc.) hanno prestazioni di gran lunga migliori rispetto a quelle degli individui biologici, che durano meno e restano continuamente esposti alla possibilità dell'annientamento – su almeno uno dei pianeti presenti nell'universo, però, c'è vita. Fra gli individui biologici, poi, i procarioti, che si riproducono per duplicazione costituendo linee evolutive in cui si susseguono

miliardi individui identici, sopravvivono assai più degli elefanti, le cui femmine partoriscono un piccolo ogni cinque anni – e tuttavia, non solo sul pianeta c'è vita, ma tale vita non si compone solo di procarioti. O si tratta di un gigantesco errore, un *détour* locale del tutto privo di senso; oppure la sopravvivenza è solo uno dei criteri dell'individuazione, quello più minimale e conservativo. Piuttosto, si dovrebbe ragionare in termini di praticabilità nel tempo di una forma specifica, di un insieme particolare di compatibilità fra i diversi livelli che compongono una specie – il che, oltre a rendere più complesso il ragionamento, eviterebbe alcune delle derive concettuali più grossolane.

L'adattamento per selezione naturale spiega poi l'adeguamento della struttura alla funzione, ma non spiega l'emergere della funzione stessa. Inoltre, esso separa organismo e ambiente facendo del secondo una sorta di setaccio neutro e universale di tutte le forme viventi, secondo un'impostazione ancora newtoniana e, per così dire, individualistica. L'organismo è dunque pensato come un'entità a sé stante, compiutamente individuata da un processo ontogenetico sostanzialmente impermeabile, più o meno dotata di quel che serve per sopravvivere e in relazione esteriore con un ambiente esterno che, alla stregua di un giudice neutro, ne valuta le capacità adattive.

Oltre a essere eccessivamente meccanicistico dal punto di vista filosofico, questo quadro getta ombra su alcune delle più interessanti piste di ricerca degli ultimi due decenni. Una larga parte della biologia ha mostrato, ad esempio, che il divenire della vita non procede linearmente, secondo un'unica direzione progressiva e adattiva, ma è simile a un'infiorescenza: molte forme si sviluppano contemporaneamente nello stesso spazio, interrelate fra di loro per vie molteplici (ibridazione, predazione, co-appartenenza a un ambiente, competizione, simbiosi ecc.), in un'intensità di variazione e di esplorazione di configurazioni nuove[79].

Passando attraverso fasi successive, ogni specie segue un percorso unico, nel quale individuo e ambiente non sono entità separate ma coemergono insieme come esito di uno stesso *processo di individuazione*[80]. Individuo e ambiente sono, per così dire, il recto e il verso di un foglio: l'uno non può esiste senza l'altro. Von Uexküll ha dato di ciò una splendida descrizione, che ha fatto storia ben oltre i confini della zoologia a lui coeva, da cui risulta chiaro che l'ambiente non è, come nella vulgata evolutiva, uno spazio astratto uguale per tutti, un contenitore universale che agisce su tutti il medesimo insieme di costrizioni, ma l'emergere di un campo particolare di vincoli e possibilità accoppiato all'emergere di un particolare individuo[81]. Le ricerche di punta nell'ecologia e nella zoologia confermano i suoi presupposti. Anche in questo caso, siamo di fronte a una delle linee di superamento dell'opposizione uno/molti e natura/cultura: l'idea classica di un ambiente unico, assoluto e, per così dire, "newtoniano", entro il quale specie e individui competevano per l'accesso alle risorse, rifletteva in ambito bio-ecologico l'unicità assoluta della natura opposta alla molteplicità delle istanze individuali. Il nuovo modello cerca invece di pensare insieme organismo e ambiente come entità co-appartenenti. Non è dunque l'ambiente a selezionare le piste evolutive, ma la capacità della coppia organismo-ambiente di continuare il processo di individuazione.

Ciascuna specie rappresenta, insieme all'ambiente a essa accoppiato, una *buona forma*, una configurazione abbastanza stabile e abbastanza plastica da resistere nel tempo. Ciascuna esplora una pista sua, particolare e unica, che non può essere messa, rispetto alle altre, in alcun ordine

---

[79] Gould 1980, 1993; Gould e Lewontin 1979; Reichholf 1992; Schopf 1999.

[80] Simondon 1964, 1989.

[81] Von Uexküll & Kriszat 1934.

gerarchico; e nessuna di esse può essere presa come pietra di paragone del divenire evolutivo delle altre.

Simondon, abbiamo visto, traccia un insieme di fasi che, nel loro complesso, ripercorrono l'evoluzione della nostra specie. E tuttavia, c'è modo di far divenire anche questo pensiero del divenire. Se insieme a una larga parte della biologia ammettiamo che il divenire della vita non proceda linearmente, secondo un'unica direzione progressiva, ma sia simile a un'infiorescenza, allora le fasi descritte da Simondon sono solo quelle che noi vediamo, retrospettivamente, come più significative nel *nostro* divenire. Le tappe del nostro sviluppo, però, potrebbero però essere insufficienti a descrivere tutto il divenire, troppo resecanti rispetto alla varietà e alla multiformità del processo generale. Da un lato, ogni singola specie vivente ha fatto un percorso *sui generis*, che l'ha portata a essere così come essa è: ciascuna, quindi, dispone per definizione di una propria storia specifica, i cui passaggi rilevanti potrebbero essere assai diversi da quelli che punteggiano il divenire della nostra e di tutte le altre. Ciascuna ha una storia filogenetica unica alle spalle e dispone di un suo modo di individuarsi in quanto organismo vivente. Se le balene o gli scimpanzé sembrano, ai nostri occhi, più complessi (e quindi più *nobili*) dei procarioti è perché da un lato condividiamo con loro un'analoga evoluzione mammifera, e dall'altro non siamo in grado di vedere quali piste evolutive, distanti dalle nostre, i procarioti abbiano esplorato e stiano ancora esplorando. Dall'altro, se è vero che vi sono, nella storia filogenetica dei viventi, alcuni *modi maggiori* (la transizione fra procariote ed eucariote, quella fra organismi monocellulari e pluricellulari, l'avvento dello psichismo ecc.), è vero anche che un'infinità di *modi minori* punteggia l'evoluzione, che ogni passaggio da una forma a un'altra compiuto da una qualsiasi forma vivente è un passaggio di individuazione. Quel che conta, nel divenire del vivente, è che organismo e ambiente siano *compatibili*.

§ Questo non è un programma

Il mondo vivente esibisce una varietà di forme e un'intensità di esplorazione stupefacenti. Quante siano le compatibilità in esso presenti non si sa: la lettura di un manuale di sistematica ne mostra un numero vertiginoso. Ciascuna specie (e non tutte ci sono note) è l'esito felice di un'individuazione che ha trovato le vie di una compatibilità specifica fra tutti i livelli coinvolti; ciascuna dispone di un'istituzione, il genoma, che permette la ripetizione stabile nel tempo della sua forma; ciascuna porta con sé un ambiente accoppiato, una natura tutta sua che coemerge, con la specie, da *quel* processo di individuazione.

Su queste piste si muove la genetica, che va compresa secondo due istanze differenti. Da un lato, una sua versione ridicolmente semplificata si trova spesso implicata nel trionfalismo medico o, ancor peggio, in dispositivi sofisticati di controllo biopolitico della popolazione. Dall'altro, le ricerche avanzate continuano a fornire dati stupefacenti sulla complessità dei viventi nella loro relazione con l'ambiente: dalla pleiotropia al meccanismo dello *splicing*, dai geni homeobox all'influenza della matrice extracellulare sull'espressione genica, dal ruolo delle sequenze geniche di attivazione ai meccanismi della macromutazione[82], dall'*evo-devo*[83] alla "evoluzione dell'evoluzione"[84], tutto indica che il genoma *non è un programma*.

---

[82] Gould & Lewontin 1979.

[83] Carroll 2000, 2005.

[84] Schopf 1999, Doolittle 2000.

L'idea di una programmazione genetica equipara il vivente alla macchina informatica, composta di un hardware fisico e di un software che "gira" sulla macchina e ne determina le risposte. Essa è stata utile, in un certo periodo, per cominciare a comprendere i meccanismi di base del complesso sistema genetico, ma è oggi più d'intralcio che d'aiuto nella comprensione dei meccanismi *specifici* in azione negli organismi. Curiosamente, la critica all'uso della metafora del programma in biologia viene soprattutto dai fisici e dai matematici, ovvero da coloro che, quando parlano di programma informatico, lo fanno conoscendone tutte le implicazioni epistemiche. In sostanza, essi dicono, un programma informatico è una macchina di Laplace, in cui la predizione di ciò che accadrà dipende dallo svolgersi di regole fisse che stanno a monte, in cui la variazione viene ridotta al minimo e in cui, almeno a livello teorico, è sempre possibile predire ciò che sta per accadere perché, appunto, esso dipende esclusivamente dal dispiegamento di una serie di norme. Perché un programma funzioni, l'errore e la variabilità devono essere ridotti al minimo: ci si aspetta infatti che lo stesso programma, lanciato migliaia di volte sulla stessa macchina o su macchine differenti, si comporti sempre nella stessa maniera – e guai se non è così. Ne deriva che un programma informatico è tanto migliore quanto più l'iterazione si riproduce identica. (Lo stesso valeva, come abbiamo visto sopra, per i modelli della fisica classica, dove la causalità doveva essere deducibile da una legge universale che si riproduceva identica dappertutto.)

Ma questo non è in nessun modo il caso del genoma. Per cominciare, la correlazione fra osservazione empirica (mutazioni del fenotipo, teratogenesi ecc.) e "equazione" (il gene che ne sarebbe alla base) non dispone di nessun quadro in cui sia possibile dedurre, a partire dalla modificazione del gene, la modificazione del fenotipo. In secondo luogo, paragonare il genoma a un programma informatico significa smarrire la specificità del fenomeno biologico che, rispetto ai modelli della fisica classica, presenta una complessità irriducibile.

> Il contesto di espressione dei genomi non è in effetti certamente un luogo passivo di iterazione all'identico, piuttosto si lascia descrivere come uno spazio attivo della co-costituzione ontogenetica, in cui *la variabilità è importante come la stabilità*, cosa che, per essere precisi, non ha il suo equivalente in informatica. Secondariamente, il metodo differenziale così com'è applicato in fisica, suppone, come abbiamo visto, deboli – anzi una assenza di – correlazioni (semmai finemente analizzate dai fisici) fra i parametri contestuali e le variabili di cui si studia il comportamento, in funzione di certi parametri giudicati a priori più pertinenti, ipotesi questa che non sembra lecito proporre nell'analisi dei contesti extragenomici o epigenetici dell'ontogenesi. L'aspetto dei sistemi biologici che costituisce infatti, secondo noi, la più grande sfida per le teorie fisiche correnti, consiste nell'esistenza di questo "campo" particolare, proprio della cellula vivente, in cui (quasi) tutto è correlato a (quasi) tutto e in cui gli effetti di "risonanza" appaiono infinitamente (e si utilizza questa parola in senso matematico) più complessi di qualunque altra dinamica fisica, anche non-lineare.[85]

Ciascuna specie reca in sé la traccia e il riassunto della storia evolutiva che l'ha portata fino al presente: la storia, cioè, della sua individuazione filogenetica, praticata tra esplorazione e stabilizzazione, novità e ripetizione. Il genoma può allora essere pensato come una sorta di apparato istituzionale della specie, ciò che permette la presa di forma degli organismi secondo quel modo e la continuità nel tempo dell'individuo-specie. Poiché, però, la prestazione più caratteristica del vivente è quella di continuare l'individuazione nel tempo, la sua presa di forma non può essere uno stampo: il genoma non può quindi essere considerato alla stregua di uno stampino e neppure, per le stesse ragioni, come una mera sequenza di istruzioni. L'ontogenesi è

[85] Longo & Tendero 2005.

un susseguirsi di soluzioni a quesiti evolutivi e a problemi di compatibilità in cui «un carattere ereditario non è un elemento predeterminato, ma un problema da risolvere, una coppia di due elementi distinti e riuniti in relazione di disparazione. L'essere individuato conterrebbe così un certo numero di coppie di disparazione generatrici di problematiche[86]». Il genoma deve restare aperto all'indeterminato.

L'evoluzione biologica traccia una miriade di linee di esplorazione, che tagliano in ogni direzione uno spazio che non è già dato, ma che si forma mano a mano che tali esplorazioni procedono. In questa molteplicità, la *forma* (la configurazione attuale della specie, con le sue peculiarità, i suoi adattamenti, i suoi schematismi ecc.) è tanto rilevante quanto la *potenza* (la capacità di cambiare forma, di esplorare zone nuove, di riattualizzare una problematica ecc.). L'evoluzione del vivente richiede la compresenza continua dei due piani: quello dell'attualità e della stabilità, e quello della potenzialità e della trasformazione; le specie viventi sono dunque, necessariamente, tanto *chiuse*, individuate in una forma, quanto *aperte*, capaci di divenire – e questo non secondo funzioni diverse o in momenti diversi del tempo, ma continuamente e nella loro interezza.

La compresenza di forma e potenza si realizza secondo fasi, o modi, successivi, che possono essere estremamente variabili da specie a specie a da una linea filogenetica a un'altra. Ciascuna specie "tiene insieme" e rende compatibili fra di loro tutte le fasi dell'individuazione che la caratterizzano, ciascuna delle quali dispone di una specifica potenza. È l'irrigidimento di una qualunque delle fasi o la dispersione della potenza accoppiata a determinare la fine della specie – così come la possibilità, nella crisi, di divenire altro.

§ Genealogia antica

Classificare le specie è impresa scientificamente, tecnicamente e filosoficamente difficile: il loro numero dipende infatti dalla definizione di specie che si impiega, e la loro distribuzione in gruppi dai criteri che si usano per accomunarle. A partire dagli anni Sessanta, la sistematica e la tassonomia hanno attivato un profondo processo di ridiscussione dei propri assunti, nel quale si sentono echi forti del più generale processo di trasformazione dell'«immagine del mondo» elaborata dalle scienze. Ancora una volta, la direzione generale va verso il superamento dell'essenzialismo e delle "chiusure ontologiche"[87]. Nella sistematica classica, la specie era composta da un gruppo di individui che condividevano un insieme fisso, "essenziale", di caratteristiche; e i raggruppamenti tassonomici erano fatti in base alle somiglianze fra specie. Con l'inserzione del pensiero evolutivo, però, il riferimento a un'essenza immutabile veniva a cadere: si è allora proposto di raggruppare le specie in base alla loro maggiore o minore vicinanza evolutiva, indipendentemente dalla loro somiglianza, e per molto tempo la sistematica ha adottato la definizione di specie come *insieme di organismi interfecondi riproduttivamente isolati da altri insiemi analoghi*. Definizione efficace, che evita ogni questione essenzialista e rende conto di un'unità dinamica – e che tuttavia non è applicabile alle specie asessuate e che non può rendere conto dei fenomeni, molto studiati recentemente, di ibridazione e trasferimento genico fra "specie" prima considerate come isolate. Molte altre definizioni di specie sono state date negli ultimi decenni, nessuna delle quali sembra andar bene per tutte le forme viventi o per tutti i tipi di ricerca – a riprova del fatto che, nella costruzione di ogni conoscenza, bisogna innanzi tutto capire qual è il punto di vista da cui si guarda.

---

[86] Simondon 1964, p. 207 (traduzione mia).

[87] Eldredge & Cracraft 1980; Omodeo et al. 1988; Panchen 1992; Sober 1993.

È tale la ricchezza della vita organica che qualsiasi classificazione, incluse quelle apparentemente più solide o intuitive, resta provvisoria[88]. Nella sistematica novecentesca, le successive suddivisioni del mondo vivente in regni, imperi e domini hanno poco da invidiare all'andamento della geopolitica. Per chiarezza espositiva, un buon compromesso si ottiene incrociando due imperi e sei regni.

L'impero dei Prokaryota comprende gli organismi a cellula procariote (batteri), ed è suddiviso in due regni: *Eubacteria* e *Archaebacteria*. L'impero degli Eukaryota comprende gli organismi a cellula eucariote ed è suddiviso in quattro regni[89]: *Protista*, *Fungi*, *Plantae* e *Animalia*. Escludendo l'impero dei Prokaryota, di difficilissima classificazione, fra gli Eukaryota vi sono oltre 1.600.000 specie classificate, ma stime recenti sulla biodiversità affermano che il numero totale potrebbe essere decisamente più grande (da 7 a 100 milioni di specie).

Attorno a 4 miliardi di anni fa compaiono sulla Terra le prime molecole che stanno alla base della vita. Sull'*abiogenesi*, l'origine della vita a partire dalla materia inorganica, si sa poco: i tentativi di riprodurla in laboratorio sono falliti; in compenso, sono state avanzate molte teorie interessanti[90]. Non è chiaro, peraltro, se la formazione delle prime protocellule abbia fatto leva sull'organizzazione genica o sull'innesco dei processi metabolici; dal momento, però, che i geni da soli non sono in grado di fare nulla, è più plausibile pensare che le prime molecole organiche abbiano sviluppato circuiti metabolici di cui poi, in qualche modo, i geni hanno costituito una memoria a lungo termine.

3,9 miliardi di anni compaiono le prime cellule e a partire da lì, per un periodo lunghissimo, la vita procede secondo linee evolutive peculiari, diverse da quelle che caratterizzeranno l'evoluzione successiva. In questo mondo fatto di cellule singole prive di nucleo, infatti, il trasferimento genico orizzontale (ovvero, non per discendenza ma da cellula a cellula) sembra essere stato un meccanismo evolutivo fondamentale[91]. Le "novità" sviluppate da una cellula si diffondevano alle altre tramite passaggio diretto, in una sorta di rete comunicante che evolveva in modo unitario.

A 3,5 miliardi di anni daterebbe invece il presunto *antenato universale*: l'insieme di cellule, comunicanti fra loro per trasmissione orizzontale, a partire dal quale si sono formate comunità distinte che hanno poi dato origine ai grandi assi organizzativi della vita sulla terra. Il primo differenziamento avviene dunque con la separazione di più comunità cellulari; ciascuna di queste sviluppa caratteristiche peculiari, modi di funzionamento e vincoli strutturali specifici, che a da un certo punto in poi non sono più trasmissibili per via orizzontale a cellule di altri gruppi, ma solo all'interno del proprio gruppo.

È l'epoca dei Prokaryota[92], cellule prive di nucleo che dispongono di un unico cromosoma ad anello. La loro riproduzione è solitamente asessuale, ma attraverso il meccanismo della

---

[88] **Exempla**. L'anfiosso, classificato fra i Chordata e per decenni interi considerato "anello di congiunzione" fra invertebrati e vertebrati, la cui immagine sta su tutti i libri di zoologia alla stregua di un vero e proprio archetipo, probabilmente non è affatto un cordato. La sua rimozione dal gruppo, unita ad analoghi dubbi sui tunicati, rende instabile l'intera categoria dei Chordata (Raineri 2006). Se questi dati sono interessanti, altrettanto lo è la storia della ricerca che ha portato a queste conclusioni, rifiutata per due anni dalle maggiori riviste scientifiche perché troppo deviante rispetto alla sistematica comunemente accettata.

[89] Whittaker 1969.

[90] Cairns-Smith 1985, Muller 1995.

[91] Woese 2004.

[92] Schopf 1999.

trasformazione genetica possono acquisire materiale genetico estraneo. La capacità metabolica è ragguardevole: per ottenere energia possono usare composti organici e fotosintesi, come gli eucarioti, ma anche sostanze chimiche inorganiche. Diverse linee di procarioti sopravvivono in condizioni estreme di temperatura, acidità, alcalinità, pressione ecc.

Fra 1,6 e 2,1 miliardi di anni fa compare la cellula eucariote, forse per fusione completa di due o più cellule procariote, ciascuna delle quali, in simbiosi con le altre, sviluppa funzioni specifiche. Molto più grande di quella procariote, essa dispone di un nucleo che contiene il materiale genetico organizzato in cromosomi lineari e di diverse strutture interne. Oltre al processo di divisione cellulare asessuale, la più parte degli organismi eucarioti dispone anche del processo di riproduzione sessuale. Per ragioni che restano da definire, la struttura complessa della cellula eucariote permette un differenziamento maggiore, ciò che ha permesso lo sviluppo degli organismi pluricellulari in cui le cellule hanno funzioni specializzate. I primi fossili eucarioti pluricellulari appaiono 1,2 miliardi di anni fa, ed è solo a questo punto che la trasmissione orizzontale di geni cede posto a quella verticale[93].

La differenziazione degli Eukaryota in quattro regni avviene nel periodo fra 1,2 miliardi e 600 milioni di anni fa. I *Protista* (protozoi e alghe: si tratta di organismi relativamente semplici, unicellulari o, se pluricellulari, privi di tessuti altamente specializzati) presentano oggi il maggior numero di linee evolutive: 60 organizzazioni differenti per un totale di circa 200.000 specie. I *Fungi* (funghi) – che possono essere mono- o pluricellulari e la cui riproduzione può essere asessuata, sessuata o mista – erano originariamente classificati nel gruppo delle piante, ma li si considera oggi più imparentati agli animali dacché, come questi ultimi, sono eterotrofi, ovvero usano il carbonio fissato da altri viventi. A differenza degli animali, tuttavia, i funghi non ingeriscono il cibo ma lo assorbono attraverso la cellula. Le *Plantae*, ovvero il regno vegetale, hanno la cellula rivestita di una membrana composta di cellulosa e sono autotrofi, ovvero ottengono energia autonomamente fissando il carbonio attraverso la fotosintesi.

Il regno degli *Animalia* comprende organismi per lo più pluricellulari, eterotrofi, che digeriscono il cibo in camere interne; la struttura corporea è differenziata in tessuti, ciascuno specializzato in una funzione particolare; la riproduzione è sessuata (sebbene molti animali siano capaci anche di riproduzione asessuale); sono dotati di motilità e hanno orientamento cefalo-caudale. La cellula è rivestita solo dalla membrana cellulare, mentre è assente la parete cellulare che caratterizza i procarioti, i funghi e le piante. I primi fossili animali, di attribuzione incerta, risalgono alla fine del Precambriano (circa 575 milioni di anni fa); la maggior parte dei *phyla* animali noti compare tuttavia in modo più o meno simultaneo nel Cambriano (540 milioni di anni fa), durante la radiazione adattiva nota appunto come *esplosione cambriana* (una delle "zone calde" della paleontologia, su cui si trova ampia letteratura[94]).

Le forme animali nate dall'esplosione cambriana differiscono tanto nella simmetria quanto nell'organizzazione interna del corpo e nelle fasi di sviluppo; si distinguono pertanto, in base alla presenza o all'assenza di caratteristiche comuni, oltre 30 *phyla* (sing. *phylum*), ciascuno dei quali corrisponde a un particolare piano di costruzione del vivente: Placozoa; Porifera (le spugne); Cnidaria (idre, anemoni marini, coralli, meduse); Ctenophora; Platyhelmithes (vermi piatti); Nemertea; Gnathostomulida; Mesozoa; Gastrotricha (animali microscopici, marini e di acqua dolce); Nematoda (i vermi rotondi); Nematomorpha (vermi pelosi); Rotifera (i rotiferi); Acanthocephala (parassiti di artoprodi e vertebrati aventi forma di verme); Kinorhyncha;

---

[93] Doolittle 2000.

[94] Gould 1989; Knoll & Carroll 1999; Conway-Morris 2003.

Loricifera; Priapulida; Sipuncula; Mollusca (i molluschi); Echiura (vermi marini cilindrici); Annelida (vermi segmentati); Pogonophora (minuscoli animali delle profondità marine); Tardigrada; Onychophora; Arthropoda (granchi, gamberi, scorpioni, ragni e insetti); Penstastomida (endoparassiti dei vertebrati); Phoronida; Bryozoa; Brachiopoda; Entoprocta; Chaetognata; Echinodermata (simmetria radiale pentamera: ad es., le stelle marine); Hemichordata; Chordata (presentano una corda dorsale)[95].

La nostra specie fa parte del phylum dei *Chordata*, un gruppo evolutivamente assai diversificato che conta circa 42.000 specie presenti in ambiente marino, fluviale e terrestre, e che appare nel primo Cambriano, 525 milioni di anni fa. Esso raggruppa gli animali che, in uno stadio almeno della loro vita, presentano fessure faringee, una corda dorsale o notocorda e un tubo neurale. Il gruppo è suddiviso in tre subphylum: gli *Urochordata*, che hanno la notocorda solo in fase larvale; i *Cephalochordata*, in cui la notocorda, lunga quanto l'intero corpo, permane per tutta la vita; e infine i *Vertebrata*, in cui la notocorda è sostituita o circondata, nell'adulto, da vertebre cartilaginee o ossee, il tubo neurale si differenzia nel cervello e nella corda spinale e la testa è ben sviluppata.

I vertebrati, che contano circa 40.000 specie, sono più attivi rispetto agli altri cordati: in una fase evolutiva precoce sono passati dall'alimentazione per filtrazione allo sfruttamento di cibo di dimensioni maggiori attraverso lo sviluppo di capacità predatorie. Il più antico vertebrato fossile, il *Myllokunmingia* (un pesciolino di 3 cm di lunghezza), è stato trovato in Cina ed è datato al primo periodo Cambriano (530 milioni di anni fa); quelli attualmente viventi sono suddivisi in sei classi: *Chondrihthyes* (squali); *Osteichthyes* (i pesci dotati di ossa); *Amphibia* (gli anfibi); *Reptilia* (i rettili); *Aves* (gli uccelli); e *Mammalia* (i mammiferi).

Fra i Chordata, e in una certa misura anche presso qualche altro *phylum*, emerge lo psichismo. Il campo psichico si apre quando i conflitti e le incompatibilità fra vivente e ambiente vengono individuati nella percezione. Nella percezione non vi è nulla di passivo, non è mera apprensione di un mondo oggettivo presente "là fuori", ma invenzione di forme che strutturano le tensioni presenti in un sistema. Non solo gli organi di senso ma l'intero schema corporeo è coinvolto nella percezione. «Percepire significa mettersi di traverso[96]», combinare le informazioni in arrivo secondo uno sfasamento che consenta l'individuazione di un campo e della polarità che lo struttura[97].

Lo psichismo sgancia il divenire ontogenetico e quello filogenetico, rompe la coincidenza di topologia e cronologia propria dell'individuo organico: il tempo dell'individuazione e le sue tensioni sono ora interni all'individuo stesso. Per far ciò è necessario che l'individuazione del singolo non sia solo un'istanza dell'individuazione della specie, ovvero della storia filogenetica, ma che, al suo interno, si apra lo spazio della storia individuale. Lo svolgersi di questa storia non è già previsto dalla più generale storia della specie e neppure ha luogo, come nel caso delle mutazioni genetiche, *a monte* dell'individuo. Esso è semmai parallelo e interno al divenire del singolo: così sospesa sul bordo percettivo, da aperta *nel* tempo la biologia si fa aperta *sul* tempo. La trasformazione è analoga a quella che distanzia i cristalli, la cui individuazione avviene ai bordi dell'individuo, dai viventi «teatro continuo di individuazione».

---

[95] Dorit, Walker & Barnes 1991.

[96] Simondon 1989, p. 84.

[97] **Exempla.** La visione binoculare aumenta la profondità del campo e la risoluzione dei dettagli sovrapponendo le due immagini non identiche in arrivo dai singoli occhi: ed è proprio lo sfasamento fra le due immagini in ingresso ciò che permettere il passaggio alla profondità di campo.

§ Genealogia recente

Un'altra soglia ancora è varcata quando, entro la sospensione che permette il dispiegarsi dello psichico, comincia a essere praticabile quel potente moltiplicatore di divenire che è l'apprendimento – ovvero, e pur in forme tanto rudimentali quanto si voglia, la *cultura*, la trasmissione fra generazioni di modi di stare al mondo che si appoggiano all'esistenza organica e psichica senza per questo derivarne. Questo passaggio coincide col trascorrere dell'impianto biologico dall'apertura alla sospensione: non solo il biologico non regola più l'interezza dell'individuazione del vivente ma necessita, nella propria stessa dinamica, di un contesto di cure parentali e di apprendimento, indispensabile affinché il nuovo nato raggiunga lo stato adulto. Questo passaggio è compiuto dai mammiferi.

Si pensi a una delle scene più classiche da documentario naturalistico: su una spiaggia tropicale si schiudono contemporaneamente migliaia di uova di tartaruga e i nuovi nati arrancano sulla sabbia per raggiungere il mare. Fra i frammenti di guscio e le acque stanno in agguato i predatori: alcuni piccoli vengono catturati, altri trovano scampo in mare, dove nuovi pericoli li attendono. La vita adulta non è un pranzo di gala, ma l'individuo che esce dall'uovo è ben equipaggiato per affrontarla. Per contro, si pensi all'autonomia di un neonato umano.

La biologia ha teorizzato questa differenza in termini di *strategia riproduttiva*. Quella più diffusa, denotata con *r*, consiste nel produrre molta prole senza accompagnarne lo sviluppo: per il gioco della sorte (o per via di una migliore dotazione), qualcuno dei nuovi nati sopravviverà fino all'età adulta e, a sua volta, si riprodurrà. La strategia *K*, tipica dei mammiferi, consiste invece nel produrre poca prole e poi accompagnarne, in misura variabile, la crescita. La si trova in costellazione con altri caratteri: la dipendenza dei neonati dai genitori, anziché dall'ambiente, come fonte di cibo; l'intervallo lungo fra i parti, che solitamente producono un solo individuo per volta; l'arco lungo di vita; la maturazione rallentata; il legame affettivo fra genitori e piccoli; l'alto grado di socializzazione.

In termini di sistematici, la classe dei mammiferi (*Mammalia*), comprendente appena 5000 specie, è piuttosto piccola. Originatisi 240 milioni di anni fa, i mammiferi restarono, per un lunghissimo periodo, piccoli animali insettivori e notturni, probabilmente simili a topi, che sfruttavano, grazie all'omeotermia, una nicchia ecologica non disponibile ai rettili. Alla fine del Cretaceo, quando l'estinzione di molte specie di sauri mise a disposizione un grande numero di nicchie ecologiche, i mammiferi conobbero il momento maggiore di radiazione adattiva. Attualmente, sono il maggiore gruppo di vertebrati terrestri.

Rispetto agli altri vertebrati, i mammiferi hanno la caratteristica bizzarra di essere evoluti secondo una linea relativamente svincolata da pressioni adattive ad ambienti specifici: sono animali *generalisti*, privi di particolari specializzazioni e quindi costitutivamente aperti a una quantità di situazioni possibili. Sono caratterizzati dall'endotermia; dalla presenza di pelo; dalla presenza di ghiandole mammarie; da un sistema circolatorio che include un cuore a quattro camere; e dallo sviluppo della neocorteccia cerebrale. Nella loro polverosità da manuale, queste nude liste di caratteri offuscano ciò che appassiona i naturalisti: il significato evolutivo, *orientante*, dei caratteri stessi, il *modus* filogenetico che il loro insieme manifesta. Rispetto agli altri vertebrati, i mammiferi hanno la caratteristica bizzarra di aver seguito una linea evolutiva svincolata da particolari pressioni adattive. Anziché renderli adatti a un contesto specifico, ciascuna delle caratteristiche elencate svincola i mammiferi da una particolare restrizione ambientale e li rende compatibili con un insieme più vasto di situazioni.

L'endotermia, a cui è correlata la presenza di pelo, è la capacità di mantenere costante la temperatura corporea tramite produzione interna di calore, ciò che permette un metabolismo veloce anche a basse temperature e una relativa indipendenza dal clima. L'allattamento dei

neonati li svincola dalla disponibilità ambientale e fa entrare la madre nella "natura accoppiata" all'organismo. La neocorteccia, ovvero la parte esterna dell'encefalo che presiede alle funzioni sensoriali e cognitive, è evolutivamente più recente rispetto al nucleo interno e presente solo nei mammiferi, che grazia a essa possono fare affidamento sui tempi brevi e brevissimi dell'apprendimento cognitivo. Un interessante correlato di questa caratteristica è la presenza, nelle specie mammifere, di diverse fasi vitali, che hanno una lunghezza inusuale e permettono, per così dire, di rallentare la crescita e l'invecchiamento biologico a vantaggio dello sviluppo cognitivo.

Questo processo si fa estremo nell'ordine dei primati (*Primates*). I mammiferi placentati sono suddivisi in diciassette ordini, definiti in base a uno o più caratteri tipici presenti in tutte le specie che ne fanno parte: *Insectivora* (insettivori, piccoli mammiferi col muso appuntito), *Edentata* (formichiere, armadillo), *Macroscelidea* (toporagno elefante), *Dermoptera* (i cosiddetti "lemuri volanti"), *Chiroptera* (pipistrelli), *Scandentia* (il toporagno), *Primates* (le scimmie), *Xenarthra* (formichieri e armadilli del Nuovo Mondo), *Pholidota* (il pangolino), *Tubulidentata* (l'aardvark sudafricano), *Lagomorpha* (lepri e conigli), *Rodentia* (roditori), *Cetacea* (grandi mammiferi marini), *Carnivora* (mammiferi che si nutrono di carne:cai, orsi, felini, foche, leoni marini ecc.), *Proboscidea* (gli elefanti), *Hyracoidea* (piccoli erbivori del medio oriente), *Sirenia* (manati e dugonghi: mammiferi marini erbivori), *Perissodactyla* (ungulati con numero dispari di dita), *Artiodactyla* (ungulati con numero pari di dita)

Fra questi, l'ordine dei primati è il solo a non disporre di alcun carattere universalmente presente in tutte le specie: la definizione univoca dell'ordine, perciò, risulta problematica[98]. Nella sua descrizione si parla infatti, anziché di caratteri specifici, di più generiche *tendenze evolutive*; il loro insieme caratterizza i primati come mammiferi estremi, linea filogenetica figlia che radicalizza il tipo di sospensione già visibile nella linea filogenetica madre. La struttura corporea dei primati è primitiva perché non specializzata; la struttura degli arti è generalizzata; diversi modi di locomozione sono spesso compresenti; nessuna specie corre velocemente e nessuna è in grado di cacciare in modo efficiente; le dita tendono a essere molto mobili e col pollice opponibile; gli artigli sono sostituiti da unghie; il muso è accorciato; la vista, binoculare e con le orbite oculari frontalizzate, è potenziata a detrimento dell'olfatto; lo schema dentario è semplice e generalista, ciò che permette l'adattamento a diete variegate e complesse, tendenzialmente onnivore; il cervello è grande rispetto alla dimensione corporea; il periodo di gestazione è più lungo rispetto a quello di altri animali della stessa taglia; le cure parentali sono generalmente ampie e prolungate; le nascite gemellari o multiple sono rare; il ciclo di vita è lungo.

Fra i primati, così come anche in qualche altra specie mammifera, si trovano le prime tracce di individuazione collettiva, ovvero di un divenire individuale che prende forma all'interno di un tradizione culturale incarnata dal gruppo. Come lo psichismo sgancia il divenire ontogenetico da quello filogenetico, così l'individuazione collettiva, o culturale, sgancia il divenire soggettivo da quello ontogenetico. L'infanzia è proprio questo: il rallentamento dell'individuazione ontogenetica, il trattenersi dello psichismo nell'aperto e l'innesto, al suo interno, di una storia soggettiva fatta di affetti, di ricordi, di apprendimenti, di conoscenze, di modi (e di traumi, anche, inevitabilmente) – e del loro entrare in tensione, della loro incompatibilità all'interno del campo psichico, della necessità di integrarli a livello di storia soggettiva. L'infanzia è la

---

[98] Pilbeam 1988.

possibilità stessa di un'ontogenesi storica, di un divenire soggettivo sfasato rispetto al divenire organico della specie e all'ontogenesi dell'individuo psichico entro il suo ambiente.

Il rilievo della forma infantile nella nostra specie suggerisce qualcosa che occorre vedere anche nell'animale per non farne, in noi, mera *animalità* organica. Possiamo guardare con tutta la sufficienza che vogliamo all'educazione sentimentale degli elefanti, alle tradizioni tecniche degli scimpanzé o alla manciata di parole dei cercopiteci verdi: queste specie condividono con noi l'inizio del divenire soggettivo esibendo timidi, umbratili e inequivocabili accenni di soggettività[99].

§ Una forma di antropocentrismo

Nell'antropologia filosofica si è spesso discusso della specie umana come forma vivente aperta, la cui biologia è come lasciata in sospeso, in attesa che la cultura la completi. Oggi, a monte degli ultimi decenni di ricerche biologiche, è il caso di dire che ogni configurazione biologica prevede un certo grado di apertura: dalle mutazioni genomiche alla plasticità della vita sociale dei mammiferi, dalla diverse forme di aggregazione cellulare ai modi della percezione.

Questi ultimi sviluppi del pensiero evolutivo ancora non fanno parte del modo in cui percepiamo la vita. A esserne capaci, bisognerebbe abbandonare una volta per tutte l'impianto della *scala naturae* che tutti, volenti o nolenti, abbiamo ancora ben salda in testa: possiamo annientare centinaia di insetti in una sola volta senza batter ciglio e cadere in lutto se investiamo un gatto; e nessun escamotage riesce a salvare i *vegan* dallo sterminio dell'insalata e dalla violenza sulle alghe. Nei due secoli in cui si è sviluppato il pensiero evoluzionista, la scala è stata messa diverse volte in discussione e mai davvero superata. È una forma di antropocentrismo: accettabile come indicazione di un'urgenza ma del tutto fuori luogo come metro di valutazione comparativa dei viventi. Non c'è ragione di credere che le ricerche di compatibilità proprie all'umanità e alle specie a noi affini siano più difficili, più complesse o più interessanti di quelle che muovono il resto del mondo vivente; semplicemente, sono le nostre, e come tali ci riguardano in una maniera che percepiamo come cruciale.

Sulla nostra linea filogenetica il processo evolutivo tiene insieme e rende compatibili diverse fasi: quella *organica*, in cui il vivente emerge dal non vivente e complessifica le sue funzioni; quella *multicellulare*, in cui l'associazione e la cooperazione fra organismi si fa preponderante; quella *psichica*, in cui i dati della percezione devono essere integrati internamente; quella *socio-emotiva*, in cui il nesso cognizione-affettività lega gli individui in relazioni complesse; e quella *collettiva*, propria della nostra specie, in cui l'individuazione si fa, propriamente, soggettivazione attraverso l'accesso alla dimensione storica. Essendo queste le transizioni maggiori che punteggiano la nostra storia filogenetica, sono anche quelle che tendiamo a cercare al di fuori di noi, immaginandole come l'unica sequenza possibile per arrivare al punto di massima desiderabilità evolutiva: *noi*. È in base a questa sequenza (e in particolare, in base alla presenza di uno psichismo più o meno avanzato e di una vita sociale più o meno complessa) che valutiamo le altre specie, la loro posizione su un'immaginaria scala evolutiva. È una concezione vecchia, che la zoologia contemporanea sta sfatando. Quel che vediamo dei viventi non è poco, ma neppure è tutto. Abbiamo solo un'idea vaga e generica di quali e quante compatibilità caratterizzino ciascuna specie, per quanto ai nostri occhi infima; dei problemi a cui ha risposto e di quelli che, ora, la tendono; degli spazi evolutivi che ha esplorato; e di quale

---

[99] Si vedano gli studi recenti sulle "lingue" delle scimmie (Arnold & Zuberbühler 2006; Savage-Rumbaugh et al., 2001; De Rohan 2003; O'Connell 2008) e sulle tradizioni culturali delle antropomorfe (Bakalar 2005; Hopkin 2005).

sia il suo ambiente accoppiato. Una minimale prudenza esorta a non svalutare ciò che conosciamo solo per approssimazione; a guardarci dall'immaginare che, non potendo più essere i figlioli prediletti di dio, potremmo però essere il culmine dell'evoluzione, il compimento, temporaneo, ma pur sempre massimo, di un progresso lineare che per passi successivi migliorerebbe gli individui facendoli più forti, più intelligenti, più attrezzati, più compiuti. Un identico divenire agisce ovunque lungo linee innumerevoli, connettendo la materia alla materia organica, il vivente fisiologico al vivente psichico, l'individuo che si individua psichicamente a quello che cerca faticosamente un'individuazione collettiva.

Il punto di osservazione da cui guardiamo a questo divenire fa sì che ci siano particolarmente evidenti solo le fasi che caratterizzano il percorso della nostra specie, e oscure, all'inverso, quelle che hanno punteggiato l'espansione delle forme viventi sul pianeta. Servirebbe, per cominciare ad approssimarle, una biologia dal punto di vista animale (o vegetale, o batterico, o fungino). Ciò che descriveremo di qui in avanti riguarda lo sviluppo nella nostra linea filogenetica: ci accumuna con un buon numero di altri viventi e lascia nell'ombra una varietà ancor più straordinaria.

Come disciplina dedita allo studio di una delle specie viventi presenti sul pianeta – quella denominata *Homo sapiens* –, l'antropologia biologica manifesta diverse ambiguità che nascono dalla pretesa, in quanto scienza naturale, di occuparsi solamente della *natura* dell'uomo (della sua biologia, della sua evoluzione, della sua variabilità), fornendo dati tanto oggettivi quanto quelli che riguardassero una qualsiasi altra specie.

La sua stessa esistenza in quanto disciplina specifica, però, mostra fin dall'inizio che l'oggetto di studio dell'antropologia biologica non è affatto, come si vorrebbe, *una specie fra le tante*: poiché riguardano "noi, i dati, le teorie, i modelli bioantropologici sono subito investiti di cariche polemiche del tutto particolari. D'altro canto, la sua decisa appartenenza all'empireo della Scienza fa sì che i suoi risultati vengano accolti come *verità sull'uomo* difficilmente dismissibili – caratteristica che ha facilitato, nei decenni del razzismo scientifico, la collusione di molti rispettabili scienziati con regimi delle peggior specie.

Quest'ambiguità si manifesta in modo esemplare nella posta in gioco delle ricerche paleoantropologiche (così come – ma questa volta esplicitamente – di molta antropologia culturale: si pensi alle prime opere di Lévi-Strauss): l'identificazione del momento o dell'elemento che separa definitivamente gli uomini dagli animali: che si tratti del cervello, come nel caso celebre della beffa di Piltdown, o del bipedismo, del funzionamento dell'apparato endocrino o del tabù dell'incesto.

Alle prese con un oggetto di studio che comprende gli studiosi stessi, e muovendosi, come ogni altra disciplina scientifica, nell'opposizione di natura e cultura, l'antropologia biologica corre continuamente due rischi. Il primo è di sottolineare troppo le peculiarità della specie *Homo sapiens* e finire quindi per separarla dalle altre, facendone l'esito di un processo non descrivibile in base alle categorie scientifiche che valgono per le altre specie, e cadendo quindi in qualche forma di spiritualismo. Il secondo è di non ammettere per la nostra specie nessuna peculiarità che necessiti di modelli specifici, e ridurre quindi l'intero della nostra evoluzione e della nostra configurazione biogenetica a un gioco di variazioni adattive che tuttavia, infine, non riescono a render conto della cultura in modo plausibile. Fra i due, il primo è oggi quello da evitare a ogni costo, vera e propria morte sociale entro la comunità scientifica: piuttosto che farsi tacciare di spiritualismo, i bioantropologi preferiscono il riduzionismo, a volte anche nelle sue forme più grette.

Nel postulare che la nostra specie segua le stesse regole evolutive di tutte le altre, si pretende di trovare in questo funzionamento generico le ragioni della nostra specificità. Ciò significa

smarrire l'insegnamento più proprio del pensiero evolutivo contemporaneo: la molteplicità dei percorsi, l'infiorescenza nel divenire delle specie. Separare gli umani dagli altri animali ha lo stesso senso che separarne i facoceri o i cavallucci marini – col che non s'intende che queste operazioni non abbiano senso, ma che, appunto, hanno tutte uno stesso senso: ciascuna specie dev'essere studiata *iuxta propria principia*, perché ciascuna testimonia di un percorso unico.

La mancata comprensione di questo punto sta causando all'antropologia biologica, e in particolare alla paleoantropologia, un ritardo ingente rispetto al pensiero evolutivo. Ovunque possibile, infatti, si continua a cercare di spiegare l'evoluzione umana senza fare riferimento alcuno alle caratteristiche proprie della nostra specie (in particolare, al modo collettivo dell'individuazione) e per analogia con quella di altre specie – ovvero, per riduzione della fase più caratterizzante all'insieme delle fasi precedenti e più generiche, ciò che ha ripetutamente condotto alla naturalizzazione della cultura.

§ Bipedismo e adattamento

La paleoantropologia studia i *nostri antenati*; e tanto per ricordare dove siamo e chi siamo, e per prendere distanza ironica dal confliggere dei sentimenti, notiamo, prima ancora di entrare in argomento, che si tratta degli *antenati nostri*, degli avi di coloro che, attraverso una scienza di recente fondazione e i suoi strumenti raffinati (datazioni con isotopi radioattivi, ricostruzioni stratigrafiche, bizantini collage anatomici) ritengono che i propri lontani progenitori corressero, con volti simili a quelli delle scimmie, per la savana africana di qualche milione di anni fa. Altri pensano invece che i loro antenati li osservino un po' corrucciati e debbano essere periodicamente blanditi con offerte; o che fossero giganti; o umani in forma animale; o animali in forma umana; o che si trattasse di una coppia ignuda che abitava un giardino fiorente. Liberi noi di credere che i nostri antenati siano gli antenati di tutti; liberi gli altri di credere che i loro antenati siano tutt'altri dai nostri; libero nessuno di imporre i propri come gli unici veri[100].

Nel paradigma ottocentesco dell'evoluzione per accumulo, *Homo sapiens* è la specie che ha sviluppato quel "qualcosa" in più, la mutazione particolare che l'ha portato oltre, incoronandolo vertice dell'evoluzione e punto d'arrivo della filogenesi tutta. In questo paradigma si suppone che la cultura arrivi al termine del processo evolutivo biologico, come suo culmine e compimento; o, al meglio, che essa sia intervenuta lungo il processo evolutivo, in forme dapprima rudimentali e poi sempre più complesse, progressivamente selezionate per via del vantaggio selettivo che conferivano agli individui.

Fra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento le somiglianze fra specie e la relazione fra filogenesi e ontogenesi erano spiegate con le legge biogenetica, o *legge della ricapitolazione*. Formulata da Ernest Haeckel, e divenuta proverbiale nella formula «l'ontogenesi ricapitola la filogenesi», derivava dalla messa in chiasmo degli studi paleontologici con quelli sull'embriogenesi. Essa mette in relazione la sequenza di forme e di strutture che gli embrioni

---

[100] **Exempla**. Ha fatto storia, a questo proposito, il cosiddetto *uomo di Kennewick*, lo scheletro particolarmente ben conservato di un individuo vissuto fra 5.500 e 9.500 anni fa, ritrovato nel 1996 nello stato di Washington. Sui resti fossili si è aperto un lungo contenzioso fra i paleoantropologi (che li reclamavano come importante materiale di studio scientifico) e un insieme di popolazioni native che, in base alla legge statunitense sulla protezione delle inumazioni, hanno chiesto di poterli interrare secondo le loro tradizioni. La controversia è arrivata fino in tribunale: al termine delle audizioni, la corte ha stabilito che, non essendovi prove certe di appartenenza dell'uomo di Kennewick a nessuna delle tribù coinvolte, i resti sarebbero stati impiegati per scopi scientifici. Il punto rilevante di questa storia non è tanto la vittoria degli scienziati, ma il fatto che essi siano stati chiamati a esporre le loro ragioni in un contraddittorio alla pari, privati, quindi, dell'usuale possibilità di imporre i propri interessi come interessi universali di tutti gli umani.

dei vertebrati manifestano in vari stadi della gestazione con le tappe successive della filogenesi: si tratta, per intenderci, del celebre schema presente in molti libri di testo di biologia, in cui le primissime fasi dell'embriogenesi umana sono messe a confronto con la forma e la struttura dei pesci, poi con quella degli anfibi, dei rettili e infine dei mammiferi in generale e dei primati in particolare, per arrivare da ultimo alle caratteristiche proprie degli umani. In quest'ipotesi, all'evoluzione filogenetica corrisponde un'accelerazione del processo embrio-fetale di trasformazione: quanto più una specie è evoluta, tante più fasi attraverserà l'embrione, e poi il feto, per approdare infine alla forma che corrisponde al presente evolutivo della specie cui appartiene. Il paradigma soggiacente è quello del progresso lineare, dell'accumulo e del superamento: le fasi si susseguono secondo un *più* di trasformazione, di avanzamento, di strutture e di funzioni.

In coerenza con questo modello, fino a pochi anni fa la filogenesi umana era raccontata come una successione di specie che progressivamente, una via l'altra, sviluppavano le caratteristiche proprie dell'umanità per approdare infine alla forma apicale denominata *Homo sapiens*. Pur con qualche incertezza sui nomi e sulle partizioni, la genealogia risultante somigliava molto a quelle bibliche: *Ardipithecus ramidus* generò *Australopithecus afarensis*, che generò *Australopithecus africanus*, che a suo tempo generò *Homo habilis* che generò *Homo erectus*... e così via: una staffetta di specie nel tempo, ognuna un po' più umana, ognuna un po' meno "primitiva". Poi, nell'arco di una quindicina d'anni, il panorama è cambiato completamente: non più una sequenza ordinata e lineare, ma un fiorire di specie (o di popolazioni) che convivono negli stessi periodi, nella stessa zona o sparse su un areale vasto; un moltiplicarsi di nomi e varianti che fa pensare, più che all'albero genealogico di una singola famiglia, alla storia di una città[101].

Questo drastico mutamento di modello segue di qualche decennio la teorizzazione, in campo paleontologico, della cosiddetta *evoluzione a cespuglio*. Nel classico modello di evoluzione ad albero, la sequenza delle specie procede ordinatamente da quelle più antiche a quelle più recenti, come in una corsa a staffetta in cui il testimone passa di mano in mano continuando a seguire una traiettoria lineare; occasionalmente vi saranno biforcazioni o estinzioni, ma la topologia risultante sarà comunque, in ogni suo segmento, relativamente semplice. Nel modello a cespuglio, l'evoluzione è invece un processo non lineare e non gerarchico, in cui in ogni momento vi sono molte popolazioni compresenti e in cui l'esplorazione dello spazio evolutivo è intensiva e variabile.

Le ultime scoperte paleoantropologiche vanno decisamente nella direzione del cespuglio. Per cominciare, non è più così sicuro che l'Africa sia stata, fino a tempi relativamente recenti, l'unica culla dell'umanità: la scoperta in Georgia di *Homo georgicus*, datato a quasi due milioni di anni fa, ha fatto arretrare di un milione di anni la possibile data di prima fuoriuscita dei nostri antenati dall'Africa. All'altro capo temporale, i ritrovamenti in Indonesia di *Homo floresiensis*, datato 18.000 anni fa e dalle caratteristiche anatomiche assai peculiari, hanno rimesso in causa l'esistenza di un'unica linea evolutiva recente (col suo sinistro immaginario di "conquista del mondo" da parte dell'unica specie vittoriosa nella lotta per la sopravvivenza). E anche nella fascia temporale in cui si suppone sia vissuto l'ultimo antenato comune fra umani e scimpanzé (5-7 milioni di anni fa) si è esteso tanto l'areale interessato, che ricopre ora una fascia ben più ampia dell'Africa, sia il numero di forme compresenti. Il quadro che ne risulta è variegato, composto da molte forme, distribuite su un'area fin da subito piuttosto vasta, che condividono uno stesso spazio evolutivo.

---

[101] Eldredge & Gould 1972; Gould 1977b.

La paleoantropologia classica postula che motori dell'ominazione siano stati prima il bipedismo e poi, resa possibile da questo, la progressiva encefalizzazione. Entrambi, si suppone, sarebbero stati acquisiti come *progressione* evolutiva, un "più" rispetto a uno stato precedente per ciò stesso marcato con un "meno"; ed entrambi sarebbero il risultato di specifici adattamenti ambientali. Tutto questo dev'essere messo al passo con le acquisizioni della paleontologia e della biologia teorica – discipline che, avendo meno direttamente a che fare con lo scivoloso oggetto denominato *Homo sapiens*, possono permettersi di essere concettualmente più sperimentali.

Trattandosi di un passaggio cruciale nella filogenesi umana, il bipedismo ha goduto lungo gli anni di numerosi tentativi di spiegazione[102]. La teoria ecologica argomenta che, in un ambiente aperto come quello della savana, il bipedismo rappresenta un vantaggio evolutivo perché permette di controllare meglio il territorio, scorgendo i predatori con anticipo. La teoria alimentare lo mette in relazione con una maggiore efficienza nella raccolta di cibo e nel trasporto di strumenti ottenuta grazie alla liberazione degli arti superiori dalla funzione locomotoria. La teoria sociale, infine, lega la postura eretta alla vita riproduttiva e sociale: essa renderebbe possibile al maschio di provvedere al cibo quando la femmina è impegnata nella gestazione, così cementando la relazione fra partner e futuri genitori (è perfino inutile sottolineare quanto questa idea di famiglia ominide sia mutuata dalla famiglia mononucleare dell'Occidente contemporaneo). Tutte queste ipotesi partono dal presupposto che il bipedismo sia un adattamento specifico, evolutivamente vantaggioso, a una condizione ambientale o sociale altrettanto specifica; e che esso sia prerequisito dell'encefalizzazione. Ma la questione è più complessa.

Per cominciare, il bipedismo non è esclusivo della nostra linea evolutiva: era già comparso altrove, e prima, per poi scomparire (fra 7 e 9 milioni di anni fa, in un'isola del Mediterraneo che è oggi la Toscana, è vissuto una grande antropomorfa parzialmente bipede, *Oreopithecus bambolii*, che non ha sviluppato, a seguito del bipedismo, alcun grande cervello e che ha finito per estinguersi[103]). Inoltre, nessuna necessità evolutiva lega il bipedismo all'encefalizzazione: le australopitecine hanno camminato bipedi per quattro milioni di anni senza che i loro cervelli crescessero in modo significativo. E anche dell'encefalizzazione, così come di tutto, si danno molti modi: elefanti, balene e delfini hanno anch'essi grandi cervelli, pur non essendo affatto bipedi.

Il passaggio dall'architettura quadrupede a quella bipede comporta una tale quantità di modificazioni (anatomiche, scheletriche, funzionali, fisiologiche) da poter difficilmente essere pensata come mero adattamento ambientale specifico, come semplice miglioramento di una funzione particolare. Piuttosto, esso sembra pensabile come "forma coerente", assetto anatomico-funzionale dotato di specifici vincoli al quale la specie arriva in tempi relativamente rapidi.

Sulla scorta delle teorie elaborate nella termodinamica del non-equilibrio, la biologia teorica ipotizza che le configurazioni evolutive che una specie può assumere non abbiano tutte lo stesso grado di stabilità: alcune (alla stregua degli "attrattori strani" descritti dalla fisica) hanno una maggior capacità di attrarre e di stabilizzare, mentre altre sono invece intrinsecamente instabili. Quando, per qualsiasi ragione, una specie abbandona una forma stabile, essa attraversa un periodo di mutazioni massicce che, attraversando rapidamente configurazioni evolutive

---

[102] Spedini 2005.

[103] Köhler & Moyà-Solà, 1997

instabili, la portano infine a un nuovo spazio di stabilità, in cui le caratteristiche anatomiche, ambientali, morfologiche, fisiologiche, percettive, psicologiche, cognitive ecc. formano un insieme coerente. Così intesa, l'evoluzione ha più a che fare con la plasticità dei viventi e con la coerenza delle forme che con una corsa a ostacoli lineare e accumulatrice.

In questo quadro, il passaggio al bipedismo – che le evidenze fossili indicano esser stato rapido – è interpretabile come transizione da un equilibrio locomotorio a un altro (in termini gestaltici: da una *buona forma* a un'altra), senza che vi sia bisogno di ipotizzare particolari funzioni di adattamento.

§ Encefalizzazione e individuazione collettiva

Gli umani appartengono a un'unica specie biologica: in ciò si deve sentir risuonare la potenzialità della materia vivente ben prima dei vincoli che essa impone, l'apertura e la sospensione prima di qualsiasi esito specifico. L'individuazione umana mette in coerenza un'infilata di fasi, tutte sempre compresenti: quella fisico-chimica, quella biochimica, quella psichica, quella collettiva. Ciascuna di esse ci connette ad altri individui: siamo fisica e chimica come lo sono un pianeta, un mattone e ogni altro organismo vivente. Siamo biologia alla stesso titolo di un battere, di una felce o di un varano. Condividiamo le fondamenta dello psichismo coi piccioni e le api, e la storicità culturale della soggettivazione con elefanti, delfini, scimpanzé. Ciò che è proprio alla nostra specie è che *fin da subito* l'insieme delle fasi comprende quella collettiva, e che questa fin dall'inizio orienta l'individuazione intera.

Ciò che chiamiamo evoluzione umana è il lento instaurarsi del nostro modo di individuazione, il co-emergere di un percorso che tiene in coerenza un certo insieme di fasi e le condizioni che tale percorso rendono possibile. Poiché ogni transizione di fase comporta, oltre a un accumulo di tensioni nella fase precedente, anche la sospensione dell'individuazione fin lì compiuta, ci si può aspettare di trovare dei movimenti sospensivi anche nei punti cardine dell'ominazione. Così è, infatti. Nello studio onto-filogenetico degli umani e delle specie affini la riformulazione scientifica della questione dell'infanzia è cruciale.

Molte delle caratteristiche tipiche degli adulti di *Homo sapiens* si trovano nei feti o nei neonati delle grandi antropomorfe: il cervello grande e arrotondato; la posizione del *foramen magnum*; la faccia giovanile con mascella piccola e profilo diritto; la posizione ventrale della vagina ecc.; ma mentre le grandi antropomorfe superano questa configurazione lungo l'ontogenesi uterina ed extrauterina, gli esseri umani la mantengono per tutta la vita.

La *neotenia* – il rallentamento dello sviluppo che talvolta comporta il prolungato mantenimento, in fasi successive, di caratteri giovanili, infantili e perfino fetali – è stata proposta, in alternativa all'accumulo evolutivo lineare, come il principale motore evolutivo della nostra specie. (A essere precisi, la biologia distingue diversi processi di "apertura" biologica, che hanno nomi diversi e descrivono fenomeni un po' differenti fra di loro. Ai nostri scopo, tuttavia, è sufficiente raccoglierli a fattor comune e segnalare che, nella nostra specie, essi risultano particolarmente importanti[104].)

Nella sua formulazione originale, l'ipotesi della fetalizzazione si contrapponeva frontalmente a quella della ricapitolazione: l'evoluzione della nostra specie non deriverebbe da un'accelerazione nello sviluppo e da un accumulo di caratteri ma, al contrario, da un rallentamento causato da una diversa regolazione del sistema endocrino, che manterrebbe la

---

[104] Gould 1977a.

specie in condizioni ontogeneticamente antiche. Postura eretta e dimensioni encefaliche sarebbero conseguenza di questo rallentamento. Fra i primi a darne conto è Louis Bolk, in una conferenza tenuta nel 1926 che ebbe enorme eco nel pensiero tedesco successivo e in particolare nella corrente nota come "antropologia filosofica"[105] e la cui traccia è ben presente nelle filosofie di Heidegger, Arendt, Sartre e di molti altri.

C'è in questa teoria, così come in quella della ricapitolazione, un eccesso esplicativo. È vero che una parte dell'ontogenesi embrionale ricapitola una parte della filogenesi, ed è vero che diversi caratteri umani sono fortemente neotenici. L'esito finale del processo di sviluppo, tuttavia, non è uniforme ma a mosaico: se la faccia è infantile e "ritardata", le gambe, per non fare che un esempio, non lo sono affatto. Il limite principale della teoria della fetalizzazione è la chiusura dell'endocrino all'esterno, una sorta di autismo dell'organismo che evolverebbe esclusivamente secondo principi interni, senza connessioni con l'ambiente – sganciato quindi dalle condizioni di com-possibilità della sua stessa individuazione. È il rovescio del pan-adattazionismo dei darwiniani ortodossi: mentre questo legge il divenire del vivente come mero adattamento alle costrizione di un ambiente a esso esteriore, la teoria della fetalizzazione lo legge come trasformazione chiusa, completamente interna all'individuo. In entrambi i casi si perde la *relazione di individuazione*, l'accoppiamento delle due metà.

Prodotti di una medesima operazione di individuazione, individuo e ambiente non esistono l'uno senza l'altro: la loro funzione nel divenire del vivente non può essere autonomizzata. Quel che l'individuazione umana ha di specifico non deve essere cercato né nell'adattamento estrinseco a un ambiente esterno, né in un colpo di fortuna anatomico (la postura eretta o un grosso cervello), e neanche nell'autonomia dell'endocrino e nel meccanismo fisiologico del ritardo, ma in un *regime* particolare di individuazione: quella che Simondon definisce *collettiva*.

Non si dà, nell'ontogenesi umana, un trascorrere lineare dall'individuazione biologica a quella psichica a quella collettiva, ma la compresenza originaria dei tre livelli – e questo già a partire dalla vita intrauterina. Nell'individuazione collettiva la fisica, la biochimica, la biologia e lo psichismo sono tutti, fin da subito, sostrato di un'individuazione di ordine ulteriore. Il collettivo informa fin da subito il nostro divenire. Non arriva in fondo, a individuazione biologica e psichica concluse, a sovrapporvi un nuovo livello, ma è già sempre attivo: è nel suo ambito e alla sua luce che prendiamo forma come soggetti. Non ci sono passi successivi nella messa in forma di una potenza: l'individuazione umana non si compie *sopra* la biologia, o *oltre* la psiche, ma *attraverso* di esse. Nell'individuazione collettiva, l'individuo si fa soggetto.

L'individuazione collettiva propria della nostra specie coincide con l'individuazione culturale; è l'emergere filogenetico di un vivente la cui traiettoria vitale ha come matrice, e fin da subito, la sfera inter- e sovra-individuale, la bolla *storica* che si aggiunge, e ricopre, quella ambientale. Se la compatibilità fra individuo e ambiente è condizione di possibilità dell'individuazione, nel nostro caso l'individuazione è possibile nella compatibilità di soggetto e collettivo; e così come, nella relazione fra individuo e ambiente, e sono i problemi e le tensioni ciò che obbliga alla ricerca di nuovi modi dell'individuazione, allo stesso modo sono le incompatibilità fra soggetti e culture, fra individui e collettivi ciò che, nella nostra specie, obbliga alla ricerca.

L'individuazione che caratterizza la specie *Homo sapiens* deve dunque essere interamente interpretata come individuazione collettiva. Resta da vedere in quale punto della filogenesi essa abbia fatto la sua comparsa, e sotto quali forme. La tentazione è di cercare sotto il lampione:

---

[105] Plessner 1924; Bolk 1926; Gehlen 1961, 1978.

identificare un elemento facilmente visibile e attribuirgli il ruolo di motore del tutto. Nel nostro caso, questo elemento è il cervello. L'aumento costante delle sue dimensioni lungo gli ultimi due milioni di anni è stato letto come prerequisito e sostrato materiale dell'evoluzione culturale. Questo lo schema di ragionamento: per caso, la taglia del cervello di alcuni individui aumenta, incrementandone la capacità computazionale e quella cognitiva generale; tale miglioria rende gli individui che la portano più adatti alla sopravvivenza: essi, quindi, si riproducono di più, ciò che seleziona positivamente il tratto "grosso cervello" per la generazione seguente e poi a livello di specie. A un certo punto di questa crescita, l'encefalo si trova a essere abbastanza grande da poter gestire (per progressione lenta o per emergere improvviso) funzioni avanzate quali il linguaggio sintattico, il calcolo matematico, la deduzione, la pianificazione; con la scrittura, infine, arriva la storia come noi la conosciamo.

Questo ragionamento, che nella paleoantropologia è un modello forte, presuppone che l'intelligenza, di cui il cervello è sostrato, sia in sostanza quella computazionale e strumentale; essa evolverebbe in isolamento, o comunque autonomamente, rispetto alle altre funzioni, in parallelo all'incremento nelle dimensioni encefaliche e confermata nel suo procedere dalla progressiva "presa" sul mondo oggettivo (che si fa conoscibile, dicibile, prevedibile e lavorabile), ma sostanzialmente soggiacente al meccanismo classico dell'evoluzione per mutazione casuale e selezione naturale.

In questo schema, la relazione fra individuo e ambiente è estrinseca: da una parte c'è un ambiente generico e universale (una "natura", appunto), in linea di principio conoscibile, dall'altra un organo che, per caso, si fa complesso abbastanza per poter conoscere – ovvero, per elaborare modelli interni congruenti al mondo esterno. La coerenza dell'individuo non è in questione, così come non lo è il rapporto costitutivo fra individuo e mondo; nessuna creatività, dunque, nel divenire: è tutta "meccanica naturale", sia da una parte che dall'altra.

I dati paleoantropologici, tuttavia, non confortano questo scenario di progressivo e adattivo sviluppo dell'encefalo. Nella nostra linea filogenetica il cervello comincia a crescere 2,2 milioni di anni fa con *Homo habilis* e prosegue più o meno stabilmente fino a 200.000 anni fa, quando compare la nostra specie. Le australopitecine gracili, che precedono la comparsa del genere *Homo*, mantengono per un lunghissimo periodo dimensioni encefaliche paragonabili a quelle degli attuali scimpanzé e gorilla, e variabili fra 400 e 500 cm^3. Con la comparsa di *Homo habilis* e *Homo georgicus* si passa improvvisamente a 650-700 cm^3, che diventano 850 con *Homo ergaster*, 1000 con *Homo erectus*, 1200 con *Homo heidelbergensis*, per arrivare, in *Homo neanderthalesis* e nella nostra specie, a circa 1400 cm^3.[106]

Ci si aspetterebbe di trovar traccia di un analogo progressivo sviluppo nell'industria materiale, ma fino a 40.000 anni fa tutto ciò che le diverse specie producono sono pietre scheggiate. Le prime tracce di cultura materiale compaiono all'epoca di *Homo habilis* o poco prima (2.500.000 di anni fa): si tratta di pietre scheggiate su un lato solo, note col nome di *industria olduvaiana*. Più tardi, attorno a 1.650.000 anni fa, compare l'*industria acheuleana*, che produce schegge più piccole e lavora il materiale simmetricamente su entrambi i lati. In

[106] Questi dati sono troppo bruti per poter essere lasciati senza commento. Per cominciare, la quantità di cervello dentro la testa dipende anche dalle dimensioni fisiche: occorre quindi distinguere encefalizzazione assoluta (l'aumento schietto nel peso del cervello) ed encefalizzazione relativa (l'aumento della massa encefalica in relazione al peso di tutto il corpo). Inoltre, tutti i valori riportati sopra sono *medie per specie*, che nella loro apparente precisione nascondono la variabilità, spesso assai alta, fra i reperti. Infine, il valore di 1400 cm^3 è solo la *media presunta* sull'intera popolazione umana, ma all'interno della specie, fra gli individui in carne e ossa, le dimensioni encefaliche variano fra meno di 1000 a oltre 2000 cm^3 senza essere patologiche e senza che ciò causi differenze nelle capacità cognitive.

associazione con la comparsa di *Homo neanderthalensis* (circa 300.000 anni fa e dalle dimensioni encefaliche analoghe alle nostre) ha inizio l'*industria musteriana*, che lavora le schegge anziché la pietra base, producendo così attrezzi più piccoli e taglienti, e di maggiore varietà (aumentano le punte, i raschiatoi, gli attrezzi denticolati).

Non c'è nessun parallelismo fra la crescita dell'encefalo e il miglioramento tecnico che noi associamo all'intelligenza. Non solo: la cultura materiale ristagna per oltre 150.000 anni anche *dopo* la comparsa della nostra specie – eppure, quanto a dotazione encefalica, si tratta di individui del tutto e per tutto come noi. Non è dunque la presa tecnico-meccanica sul mondo (questa trasposizione sulla preistoria del nostro modo occidentale di muoverci) a coevolvere con le dimensioni encefaliche.

Cervello e cognizione: va bene; ma allora, *tutta* la cognizione.

Ci sono popolazioni umane che forse, tra un milione di anni, avranno lasciato nelle stratigrafie delle terre che abitano tante tracce quante quelle lasciate da *Homo neanderthalensis*. Eppure, non vivono affatto nell'attesa che scienza e tecnica si sviluppino, o di entrare infine in relazione cognitiva col mondo. Né si annoiano: il loro mondo è popolato di entità difficili da incontrare; dispongono di psicologie e di lingue raffinate; hanno pantheon di portata analoga a quello della *Teogonia* esiodea; e praticano modi della conoscenza e della vita collettiva di enorme complessità.

Molto prima della coltivazione, prima dei metalli e perfino del corno, prima dei primi dipinti in grotta, *Homo neanderthalensis* seppelliva i morti secondo un rituale complesso. (Nel sito di La Chapelle aux saints, in Francia, si è trovata la sepoltura di un uomo anziano affetto da artrite cronica, indice di struttura sociale abbastanza articolata da permettere la sopravvivenza anche in presenza di affezioni. Nella sepoltura di Shanidar IV, in Iraq, sono stati ritrovati pollini di fiori, che lasciano pensare a una sorta di decorazione floreale rituale. In alcuni casi le sepolture comprendono anche beni materiali come ossa di bisonte e pigmento ocra.) Quindicimila anni prima dell'inizio dell'agricoltura, popolazioni umane dipingevano o incidevano animali sulle pareti delle grotte, lasciavano impronte delle loro mani e segni geometrici, scolpivano cavalli al galoppo nei ripari che abitavano. E 100.000 anni fa, in Sudafrica, si preparavano pigmenti il cui uso ci è ignoto. Di quale mondo disponevano questi individui, di quali conoscenze su quel mondo? Tanto nel caso di alcune popolazioni attuali, quanto nel caso di questi antenati, l'intelligenza e la conoscenza hanno a che fare col collettivo: appartengono e si sviluppano nel modo d'essere culturale entro cui i soggetti prendono forma, sono potenze collettive d'individuazione. Di questa conoscenza e di questa intelligenza fanno parte i miti, le storie, le genealogie, gli invisibili, le relazioni fra individui, gli affetti, i legami, le eredità, le parentele, tanto quanto gli alberi, gli animali, le stagioni, le acque e ciò che, nella nostra semplicità, chiamiamo "strumenti".

Tutto questo fa parte fin da subito dell'individuo umano e non come conoscenza estrinseca, ma come modo specifico di individuazione, come natura accoppiata, ambiente che emerge in parallelo all'individuo. L'individuazione collettiva ha questo di particolare: che lo sfondo, l'"ambiente" da cui l'individuo emerge è *già* umano; la biologia, la percezione, lo psichismo e l'emotività sono già sempre presi in un fondo culturale che nell'individuazione collettiva "va a natura" rispetto all'individuo.

L'umano avviene nell'umano. La nostra presa di forma è possibile solo all'interno di un'umanità in qualche misura già in atto. È un'umanità già in atto a fare da sfondo all'emergere del soggetto: i due si coappartengono, esito di uno stesso movimento di individuazione. È quindi impossibile isolare nella filogenesi un singolo evento, o anche una serie di eventi circoscrivibili, che permettano di discernere, infine, l'emergere dell'umano. L'umanità "è lì"

quando la dimensione collettiva e la presa di forma del soggetto si coimplicano. Ma se è così, allora i cambiamenti fisici non antecedono la comparsa dell'umano ma sono presi in questo movimento, ne fanno parte allo stesso titolo delle parole, dei riti, dei legami. Possiamo dire con qualche cognizione che tracce di individuazione collettiva caratterizzano il divenire di scimpanzé, elefanti e altri grandi mammiferi; e che 35.000 anni fa, all'epoca dei primi dipinti in grotta, l'umanità era probabilmente quale noi la conosciamo. Ciò che sta nei 7 milioni di anni che ci separano dall'ultimo antenato comune fra umani e scimpanzé sono modi progressivamente più intensi di individuazione collettiva.

6. Umanizzazione: diventare umani per via ontogenetica

§ Universale *insufficiente* biologia

Non è dunque l'anatomia ad averci fatti umani, né l'apparato endocrino e neppure le dimensioni dell'encefalo. Per quanto indietro si risalga, in nessun punto ci troviamo di fronte a una struttura già pronta, un qualche prerequisito sopra il quale la cultura si aggiunga come un vestito (o come un correttivo). Il processo di ominazione non è estrinseco all'umanità, il divenire collettivo non avviene ai margini ma al cuore della specie. L'umanità diviene tale quando il collettivo diventa costitutivo della soggettivazione, condizione di possibilità della presa di forma del singolo, matrice delle sue facoltà. Qualunque sia e ovunque venga posta la linea di discrimine filogenetico, a partire da quel momento siamo di fronte a una specie i cui individui prendono forma avendo loro stessi e la cultura in cui avvengono come ambiente accoppiato.

Questa interpretazione è confermata, e con chiarezza perfino maggiore, anche dall'altro corno delle ricerche antropologiche: quello culturale. A valle di molta, spesso coraggiosa, ricerca di campo, si può forse dire questo: la principale invariante ricavabile dall'antropologia culturale è la necessità, per ogni gruppo umano, di chiudere l'aperto, di individuare i propri membri secondo linee che non solo non sono pre-scritte da una biologia universale, ma che anche declinano le facoltà generiche, acquisite lungo la storia della specie, in modi specifici, relativi alla storia dei gruppi. La questione dell'ontogenesi è quindi fin da subito *doppiamente storica*: non può essere separata né dalla storia della specie, né dalla storia del contesto in cui avviene.

Questo è, probabilmente, l'unico tratto che universalmente lega tutte le culture umane, al di qua di ogni contenuto specifico: la necessità ineludibile di individuare (e potremmo anche dire: *umanizzare*) i propri membri facendoli accedere a una specifica forma di vita. L'universale biologia umana si risolve nell'universale necessità, per ciascun gruppo di umani, di far accedere i nuovi arrivati all'individuazione attraverso un lungo processo di messa in forma. Non è per determinazione biogenetica che sopravviviamo, che siamo relativamente stabili e che disponiamo della capacità di fare ciò che, ovunque, è richiesto agli adulti: ordinare il mondo, risolvere le crisi, crescere i bambini.

Poco importa, da questo punto di vista, se il linguaggio che si parla è l'italiano o il dogon; se l'alimento più consumato è la pasta o il miglio; se si crede nel Dio unico creatore del cristianesimo o in una molteplicità di anime presenti in ogni cosa: il denominatore comune a ogni cultura è la necessità di inculturare i propri membri – e quindi, in primo luogo, di fornire loro l'accesso al linguaggio e un contesto relazionale che possa trasformare dei neonati potenziali aperti in adulti specifici, in grado non solo di vivere in un contesto e di allevare a loro volta altri bambini, ma anche di innovare le strutture culturali stesse.

Se con natura intendiamo un'universalità soggiacente a tutti gli individui umani, allora *Homo sapiens* è caratterizzato universalmente, in tutti i suoi individui, da alcune specifiche evolutive;

da alcuni parametri di funzionamento fisiologico; e soprattutto dall'*insufficienza del corredo biogenetico a produrre un adulto* e dalla necessità che, nella spazio lasciato aperto dalla biologia, l'individuazione prenda fin da subito la forma complessa che consegue all'interazione fra organico, psichico e collettivo.

Se invece con natura intendiamo l'insieme di fasi che un'individuazione riuscita tiene insieme, allora gli individui umani sono, *per natura*, l'insieme dei meccanismi biologici, delle funzioni fisiologiche, della strutturazione affettiva, dell'interazione fra percezione e movimento, delle idee, del linguaggio, dei collettivi in cui sono inseriti, degli ornamenti, delle mitologie, delle conoscenze, delle tecniche: di tutto ciò di cui *prendon parte*. E se ciò a cui gli umani prendono parte può essere declinato in generiche facoltà, queste possono però assumere declinazioni e contenuti affatto differenti.

L'individuazione collettiva non arriva per ultima ma per prima, è il modo della nostra presa di forma: siamo fin da subito linguaggio, affettività, relazione, lavoro, possibilità di piacere perché a questo siamo esposti prima ancora di profferire parola, di separarci in quanto individui dall'oggetto d'amore, di poter fare alcunché e di conoscere il piacere in quanto tale. L'accesso a ciascuna di queste facoltà avviene sempre e solo in un tempo e in un luogo specifici, in una situazione individuata in cui un modo di quella facoltà è sedimentato e diventato sfondo comune, *attività precedente*. Nel delineare *un modo* della potenza, questo sfondo rende la potenza intera possibile. Qui si trova uno dei chiasmi più importanti del nostro divenire collettivo.

L'accesso storico a ciò che è umanamente specifico è ciò che permette l'accesso al genericamente umano, alle facoltà proprie dell'*anthropos*. Non c'è altra lingua né facoltà di linguaggio se non a partire da *una* lingua specifica; non ci sono modi dell'affetto che si possano esplorare se non dall'interno di *una* configurazione affettiva inaugurale; non c'è intelletto, né intelligenza, se non a partire da specifici modi della conoscenza. Il possibile (il genericamente umano) esiste solo in virtù del necessario (l'umano specifico).

L'umanità già in atto che ci ha accolti, nelle sue sedimentazioni storiche e nelle sue specificità, è per ciascuno di noi, propriamente, natura. Siamo prodotti della storia particolare di un gruppo, delle sue forme, dei suoi modi: tutto ciò che, dell'essere umani, ci pare scontato e naturale, lo sfondo collettivo della nostra presa di forma, la più trita datità del nostro stare al mondo.

Ciascun collettivo plasma gli individui che gli appartengono secondo le linee specifiche che sono a esso proprie. Bisogna guardarsi dal pensare a questo processo come a qualcosa di esclusivamente mentale o astratto, che si aggiungerebbe come un vestito sopra una natura materiale necessitante: nel processo che ogni cultura mette in atto per umanizzare i propri membri ne va non solo delle idee e delle credenze, ma degli stessi parametri biologici, che sono prepotentemente in gioco fin da subito. Non solo le teste vengono plasmate, la cultura entra nei corpi: modifica le reazioni fisiologiche; abitua a un regime particolare rendendo impervi gli altri; piega a certi lavori e a certi sforzi; determina le vie e i modi del dolore e del piacere; attiva alcune piste lasciandone altre incolte o silenti.

Le conseguenze sono molte. Non solo umani *si diventa* dopo essere già nati, ma si diventa anche umani *specifici*, esito di vincoli e necessità del tutto contingenti – o, con altro termine, *storici*, prodotti dai tempi cosmici della storia della materia e della materia vivente, e soprattutto dai "cinque minuti" della storia umana così come la conosciamo. Specifici tutti: perché le condizioni dell'umanizzazione non sono identiche neanche in famiglie monoculturali che abitino lo stesso quartiere. Laddove i tempi, la geografia, il caso e la storia abbiano interposto spazi maggiori e ogni occasione di differenziamento, l'esito può essere anche drasticamente diverso.

Tutto, allora, andrà messo in prospettiva storica: dalle teorie sull'alimentazione a quelle sul sonno, dai regimi fisiologici alle tappe dello sviluppo psichico, dai modi della malattia a che cosa voglia dire "adulto".

§ Sul rischio e la potenza: il divenire ontogenetico

La presa di forma collettiva richiede tempi lunghi ed esposizione precoce. Nella lentezza e nella precocità, però, ci sono dei rischi. La condizione primaria del bambino è descritta da Freud come *Hilflösigkeit*: l'esser privo di difese, esposto, inerme[107]. Nella sua versione filosofica, l'idea dell'uomo come animale disambientato non è nuova: basti pensare alla descrizione di Pico della Mirandola dell'uomo come animale incompiuto, il cui compito è quello di scegliersi; o alle diverse declinazioni mitologiche o filosofiche della medesima intuizione[108]. L'inermità è forse il tratto caratteristico della vita stessa intesa come individuazione fisica sospesa, in bilico, continuamente alle prese con l'integrazione delle tensioni; e si manifesta con tanta maggior chiarezza (almeno ai nostri occhi) negli animali che aggiungono, all'apertura dell'organico, anche quella dello psichico e poi del collettivo. Il rischio e la potenza devono essere afferrati insieme – e la quantità di lavoro, sapienza, resistenza e affetto che occorrono per circoscrivere quello e dispiegare questa.

Rispetto a quella degli altri animali, l'ontogenesi umana è estremamente lenta. È lento, per cominciare, lo sviluppo intrauterino, che ci porta alla nascita in condizioni di sviluppo che sarebbero, per altre specie affini, premature. Tale prematurità riguarda ogni funzione e l'intero dell'individuo. Il cervello alla nascita, ad esempio, è ancora ben lontano dallo stato che permette l'attivazione di tutte le funzioni, che viene raggiunto solo dopo un anno abbondante di vita extrauterina; tempi analoghi ha la locomozione autonoma e il linguaggio articolato arriva anche più tardi.

I neonati umani sono quindi *aperti*: poco definiti e potenziali. L'individuazione biologica rallentata ha conferito loro solo una forma debole, e il confine fra individuo e ambiente resta per lungo tempo sfumato. L'assenza di pelo, la struttura degli arti, lo sviluppo del tatto, l'incapacità motoria dei primi mesi di vita fanno del neonato un centro percettivo in eccesso di neuroni, pronto a plasmare configurazioni cerebrali in base agli input in arrivo dall'esterno e a esplorare modi di interazione differenziati e intelligenti. Per tutto questo periodo, e per un lungo periodo seguente, è il contesto a dover garantire che il bambino non abbia a patire né ciò che arriva dall'esterno come minaccia ambientale, aggressione o penuria; né ciò che, dall'interno, lo mette a repentaglio per dispersione, mancanza di contenimento, assenza di confine. L'ontogenesi umana prevede, al termine della gestazione, un lungo periodo di gestazione sociale, o *esogestazione*. Essa non solo deve provvedere a tutto ciò che, fino all'istante prima, era gestito per via fisiologica (calore, nutrimento, protezione dalle malattie ecc.), ma anche, e fin da subito, alla messa in forma psichica e collettiva.

In questa apertura l'individuazione collettiva può cominciare subito il suo processo di contenimento e messa in forma globale. Di ciò si occupano le diverse culture, i collettivi che accolgono i nuovi nati mettendo in atto una miriade di pratiche altamente strutturate che operano nel bambino una messa in forma precocissima, resa a un tempo possibile e indispensabile dalla lentezza del nostro sviluppo ontogenetico.

---

[107] Recalcati 2010.

[108] Calasso 2010; Gusman 2004.

Il contenimento è tanto necessario quanto il cibo: ancora così aperto, il processo di individuazione rischia a ogni passo il fallimento. Una delle migliori testimonianze viene dall'osservazioni degli effetti della deprivazione affettiva in età neonatale e infantile. C'è una mortalità infantile ovvia, dovuta a insufficienza materiale, a forme d'indigenza, alle condizioni del contesto: sono le morti per malattia, per fame, per freddo, per incidenti. C'è poi però anche un'altra mortalità, meno ovvia, che colpisce in situazioni dove le condizioni materiali e di sicurezza fisica sono sufficienti, o perfino buone, ma dove per i neonati non sia predisposto alcun contesto protettivo di relazione.

Bambini piccoli ben accuditi dal punto di vista materiale ma trascurati dal punto di vista affettivo crescono poco e, nei casi peggiori, sembrano addirittura lasciarsi morire[109]. Relazioni affettive decenti fanno più delle calorie: se non avviene in un contesto relazionale accogliente, l'accrescimento è in pericolo e tende a ritardare, le fasi a non compiersi, i passaggi a farsi improbi. Un solo esempio, quello più studiato nell'area a cavallo fra psicologia dello sviluppo, cognitivismo e antropologia: se non vengono esposti al linguaggio nel periodo critico per il suo sviluppo, gli individui umani non riescono più ad apprenderlo e hanno accesso solo a una forma comunicativa meno complessa, priva di strutture sintattiche e grammaticali e assai meno potente sia nella comunicazione che nella strutturazione logica.

Questi dati mettono in questione ciò che intendiamo per sopravvivenza biologica e se ne dovrebbe tener conto in qualsiasi ragionamento sulla «natura umana» e sull'evoluzione della specie. Mostrano fino a che punto in *Homo sapiens* l'ontogenesi sia sganciata dalla filogenesi e quanto immediatamente esistenziali ne siano le conseguenze.

Anche in quanto attiene allo psichismo, i neonati arrivano al mondo in uno stato di sospensione, privi di indicazioni istintuali forti e dipendenti, per la loro strutturazione, dal contesto circostante. E così come è necessario alla nostra crescita un contesto affettivo accogliente, allo stesso modo è la lavorazione collettiva dello psichico ciò che fissa la presenza dei soggetti in modo solido e li protegge dall'esposizione a un mondo tanto più pericoloso quanto più privo di strutture riconoscibili, fornendo loro schemi efficaci di selezione e interpretazione delle informazioni.

§ Plasmazioni

Questo processo inizia già prima della nascita, con la storia della madre e di chi le sta attorno, con le condizioni in cui la gravidanza si sviluppa e viene iscritta in un ordine simbolico, generazionale e storico; col tipo di cibo disponibile; col genere di fatica richiesto alla donna gravida e le pratiche a cui è tenuta; col tipo di accoglimento e cura disponibili alla gestante; e con lo sviluppo, già impregnato di cultura, delle capacità percettive del feto. Studi condotti a poche ore dalla nascita indicano che i neonati preferiscono la lingua materna a una lingua straniera; la voce della madre a quella di uno sconosciuto; la ripetizione di una storia letta dalla madre durante le ultime sei settimane di gravidanza a una storia nuova. Ciò ha fatto ipotizzare che l'esperienza fetale sia essenziale nello sviluppo delle capacità sociali, linguistiche e di attaccamento lungo la prima infanzia[110]. Per quanto attiene al linguaggio, i fondamenti della sua acquisizione non starebbero allora in un "organo" cerebrale (come ad esempio il LAD, Language Acquistion Device, ipotizzato da Chomsky), ma avrebbero il loro innesco già durante

---

[109] Gardner 1972.

[110] Hepper et al. 1993; Kisilevsky et al. 2003.

la vita intrauterina (nella quale, peraltro, sono state rilevate anche altre attività percettive, di memoria e di attenzione).

L'espressione genica è modificata dalla dieta. Neonati e bambini piccoli dispongono di un enzima, la *lattasi*, che permette di digerire il lattosio, e quindi il latte, ma nella gran parte delle popolazioni del mondo tale capacità declina bruscamente dopo lo svezzamento. Essa è diffusa solo fra le popolazioni la cui dieta prevede, dalla rivoluzione neolitica in poi, il consumo quotidiano di latte animale e latticini. Diversi testi recenti interpretano questa situazione come esito di adattamento genico[111], ma potrebbe altresì trattarsi di una modificazione duratura che s'instaura durante l'ontogenesi a seguito dell'esposizione alla dieta[112]. La questione ha cominciato a essere studiata criticamente dopo il fallimento di alcune campagne di aiuti umanitari statunitensi a paesi colpiti da carestie: nell'Africa dell'ovest si sparse la voce che il latte in polvere distribuito dalle agenzie umanitarie contenesse spiriti maligni; in Colombia l'arrivo degli aiuti umanitari coincise con un incremento drastico nelle assenze da scuola; in Biafra, la diarrea causata dal latte andava a peggiorare le già pessime condizioni della popolazione, aggiungendo al danno anche la beffa delle buone intenzioni.

Storica è poi la fisiologia: il corpo funziona anche a seconda del regime di funzionamento che gli viene imposto, e questo dipende da un insieme di condizioni estremamente variabili. È noto nell'antropologia biologica, ad esempio, che una parte della variabilità nelle popolazioni umani non è di origine genetica, ma dipende da un insieme di fattori, spazialmente e temporalmente variabili, quali il clima, l'altitudine, la quantità e la qualità del cibo disponibile e la presenza di agenti patogeni esterni. Le stesse condizioni culturali influiscono, a volte in maniera eclatante, sulla fisiologia.

Si sa, ad esempio, che a statura dipende dalle condizioni ambientali e socio-economiche. Fra il 1871, quando venne istituito il servizio militare obbligatorio, e oggi, la statura media degli uomini italiani è cresciuta di circa 11 centimetri. Lo stesso fenomeno si è verificato, più o meno negli stessi anni, in tutti paesi industrializzati. Centocinquant'anni sono troppo pochi per poter pensare a una mutazione genetica: i cosiddetti *secular trends* (aumento della statura e anticipazione del menarca) mostrano gli influssi della cultura su una biologia tutt'altro che determinata. La statura cresce per via del miglioramento nelle condizioni igieniche, delle leggi contro lo sfruttamento minorile, dell'energia elettrica, delle migliori condizioni alimentari, dell'assistenza medica diffusa: un insieme di condizioni materiali che testimonia, nel suo complesso, di un certo assetto societario. Il trend si rovescia infatti per le generazioni nate durante le due guerre mondiali, la cui statura cala per via degli stress alimentari e affettivi sopportati in età neonatale e infantile. Siamo perciò alti, a queste latitudini, perché puliti, pasciuti, curati, amati e illuminati: perché così ci ha prodotto il nostro tempo ben al di là dei nostri geni[113].

Ciò che è fatto può essere disfatto: nei paesi ex-URSS il passaggio dall'orribile regime sovietico all'ancor più orribile regime di libero mercato declinato in salsa mafiosa, ha causato nella popolazione, oltre a un peggioramento generale dello stato di salute, anche un decremento

---

[111] Holden & Mace 1997.

[112] Harrison et al. 1988.

[113] Guerci 2007.

della statura; né gli Stati Uniti sono esenti da involuzioni di questo genere[114]. In economia, l'indice di Robin Hood è una misura semplice di diseguaglianza sociale usata in relazione all'andamento della mortalità e della probabilità di ammalarsi nelle diverse fasce della popolazione[115], e diversi indicatori di questo genere sono stati elaborati negli ultimi anni nell'ambito anche delle teorie della decrescita[116].

Né sono solo le condizioni materiali ad agire sulla crescita. Un aneddoto storico racconta di un curioso, e fallimentare, esperimenti tentato da Federico II di Svevia; alla ricerca della lingua primigenia dell'umanità, l'imperatore radunò un gruppo di trovatelli, che fece allevare in un comodo appartamento imperiale da nutrici fidate; ordinò tuttavia che in presenza dei bambini nessuno proferisse parole, di modo che i piccoli tornassero spontaneamente a parlare il linguaggio primigenio dell'umanità. Così conclude il cronista dell'epoca: «Ma lavorò invano perché tutti i bambini morirono; non potevano infatti vivere senza le moine, i visi gioiosi, le dolci parole delle loro nutrici». Al di là dell'alone di leggenda che avvolge questo episodio, c'è una verità profonda nell'osservazione del cronista, confermata molti secoli più tardi dagli studi sui bambini allevati nei campi di concentramento della seconda guerra mondiale, che manifestavano, da adulti, una statura più bassa della media e poi dalle ricerche sui neonati ospiti di orfanotrofi che, nonostante il cibo disponibile e l'ambiente ospitale, conoscono un picco di mortalità fra il settimo e il dodicesimo mese e manifestano spesso uno scarso sviluppo ponderale e staturale (sindrome nota come *nanismo da deprivazione*)[117]. La biologia umana non è un programma che si dispiega secondo linee prefissate: la "normalità" dell'ontogenesi (intesa qui, semplicemente, come la "non interruzione" della crescita biologica) ha strutturale bisogno non solo di cibo e riparo, ma di condizioni che le «scienze umane» definirebbero di benessere psicologico, tranquillità affettiva, accoglienza ecc.

Allo stesso modo è storica la patologia, come mezzo secolo di ricerche medico-antropologiche hanno ampiamente mostrato[118]. Le determinanti che influenzano lo stato di salute di una popolazione sono molteplici: dal maggiore o minore equilibrio con l'ambiente alla possibilità di accedere alle cure, dal tipo di lavorazione culturale della salute e delle malattie alle relazioni di forza con le altre popolazioni, dalla disponibilità di risorse alla disponibilità di terapeuti, dal tipo di pratiche allo statuto sociale dei soggetti.

Secondo la corrente nota come «antropologia medica critica», lo studio dello stato di salute/malattia di una popolazione non può separare l'ambito sanitario dal contesto sociale generale, né si può limitare l'analisi medico-antropologica all'interazione culturalmente specifica di paziente e guaritore: studi locali che non prendano in considerazione il contesto generale finiscono per minimizzare o nascondere le condizioni ambientali, occupazionali, economiche e, in breve, politiche, che determinano l'insorgenza e il successivo decorso delle patologie[119]. Le malattie, quindi, e il loro decorso, non sono occorrenze naturali, incarnazioni

---

[114] Komlos & Lauderdale 2007.

[115] Coulter 1989; Sapolsky 2005; si veda anche la corrente dell'antropologia medica nota come *antropologia medica critica*: Young 1982; Baer et al. 1986; Baer et al. 1997; Scheper-Hughes & Lock, 1987.

[116] Latouche 2004; v. anche la «Revue du MAUSS».

[117] Gardner 1972.

[118] Alland 1970; Hahn 1995; Baer et al., 1997.

[119] Young 1982; Scheper-Hughes & Lock 1987; Baer et al. 1997.

del fato atemporale, ma presentano precise correlazioni con le relazioni sociali ed economiche fra gruppi e classi; e queste, a loro volta, dipendono direttamente dalle forze che dirigono la politica e l'economia mondiali[120].

§ Teorie implicite I: gli ordinatori

La plasmazione culturale imprime negli individui teorie implicite tanto più potenti quanto più vissute come dato di fatto naturale. Tali teorie non sono idee astratte o ideologie, ma modi di funzionamento del corpo, schemi comportamentali più o meno modificabili e più o meno esplicitabili, a seconda dei contesti, in conoscenza proposizionale. Hanno tanto a che fare col cognitivo e col simbolico quanto col fisiologico: più che conoscerle, dunque, le si incarna. Ed è proprio l'insieme di queste teorie – ancor più delle grandi narrazioni mitologiche o teogoniche – ciò che conferisce a ciascuna cultura il suo timbro particolare: la loro articolazione forma una sorta di logica culturale di base, zoccolo al tempo stesso cognitivo e affettivo, psichico e fisiologico, che lega coloro che appartengono a una medesima cultura.

Ci sono, per cominciare, gli *ordinatori*: categorie che, al livello più profondo, mettono ordine nel mondo, veri e propri assi portanti del processo di soggettivazione perché permettono di posizionare l'individuo in maniera appropriata. Gli ordinatori tracciano attorno a ciascun individuo un reticolo di rapporti di forze, obbligazioni e potenzialità, che ne stabilisce la relazione con tutti gli altri enti del mondo e ne direziona il comportamento.

Fra gli ordinatori più diffusi e generali vi sono quello per sesso; quello per età; quello che separa l'umano dal non-umano; quello che partisce la vita dalla morte; e l'insieme, assai mutevole, di quelli che affiliano ciascun individuo a gruppi di individui affini (il clan totemico, la tribù, la famiglia, la coorte, la classe scolastica ecc.).

L'ordinatore per sesso non stabilisce solo *che* un individuo è femmina o maschio, ma anche *come* dev'essere per rientrare nella partizione; esso è dunque a fondamento di ogni attribuzione diseguale di poteri, compiti e doveri ai gruppi che definisce. L'ordinatore permette il passaggio fra il sesso e il genere, e stabilisce i criteri e i modi per lavorare l'eventuale disordine. Da nessuna parte del mondo nascere maschio o nascere femmina è indifferente, e ovunque le piste che si aprono ai due gruppi sono sostanzialmente diverse. La lavorazione dell'individuo in base all'ordinatore per sesso è globale e profondissima: investe il lecito e il non lecito, la posizione gerarchica, il vestire, il parlare, i gesti, il linguaggio, l'accesso alla riproduzione, il rapporto col corpo, le attività possibili, le relazioni col gruppo, la mobilità ecc. Esso determina poi quali comportamenti siano appropriati a seconda delle diverse circostanze (nei gruppi di sole donne, nei gruppi di soli uomini, nei gruppi misti, nella relazione individuale fra una donna e un uomo ecc.). I casi che non rientrano nella partizione dispongono, presso molte culture, di lavorazioni particolari (ad es. le donne che "diventano uomo" in Africa, e sono pertanto legittimate a sposare un'altra donna e comportarsi come uomini, o i femminielli a Napoli); e presso altre vi sono anche plasmazioni d'eccezione per individui che non si vuole far rientrare in nessuno dei due casi (gli eunuchi). Si tratta, comunque, di casi relativamente rari, che coinvolgono un numero basso di soggetti e che risolvono il disordine o eliminando l'ambiguità (il passaggio da femmina a maschio, o viceversa), o creando sottocategorie dallo statuto d'eccezione. Ancora in generale, l'ambiguità di genere – la difficoltà nell'attribuire un individuo a un genere o a un altro

[120] McElroy & Townsend 1989.

– è problematica: capita spesso che le donne occidentali siano percepite, altrove, come fastidiosamente brutte, "mezzi uomini", del tutto prive di qualsiasi attrattiva[121].

L'ordinatore per età stabilisce quale sia la gerarchia fra le generazioni, e prevede di solito che il maggior potere e i maggiori onori spettino ai più vecchi (ciò che immediatamente apre al rischio della gerontocrazia). La potenza di quest'ordinatore è visibile ovunque nella separazione per classi d'età; nei rapporti fra bambini di età differente; nei rapporti fra bambini e adulti; nella possibilità di accedere a cariche; nell'uso linguistico delle forme di rispetto; nella distribuzione del potere. Ed è ancora questo ordinatore a stabilire il tipo di coerenza che caratterizza il succedersi delle diverse fasi di vita, a orientare dunque il tragitto biografico secondo un senso culturalmente stabilito: esso è dunque l'asse ordinatore dell'accumulo di esperienza, nonché il legante della trasmissione generazionale, delle responsabilità e degli onori che questa comporta. Esso non separa nettamente due categorie, ma consente di sapere, circostanza per circostanza, quali siano i rapporti che due individui possono intrattenere in base alla loro posizione nella traiettoria biografica. Il disordine di questo ordinatore si manifesta spesso come crisi nella trasmissione generazionale: è il caso dei bambini costretti a crescere anzitempo o privati del riferimenti agli adulti; dei vecchi accantonati nelle società in cui l'esperienza soggettiva è ablata dall'organizzazione biopolitica; degli adulti infantilizzati che rifiutano, o non sono in grado di assumere, il ruolo di adulti verso le generazioni più giovani.

Citando gli indiani americani, Lévi-Strauss ha definito il mito come «una storia del tempo in cui gli uomini e gli animali non erano ancora distinti[122]». È una definizione profonda, che si applica altrettanto bene alle mitologie amerindie come ai miti greci, che spesso mettono in scena la possibilità divina di divenire fulmineamente animale e il cui problema originale (affrontato coi miti delle origini e la genealogia di Urano, Crono e Zeus) è proprio quello del differenziamento, dello spazio fra gli esseri. Da nessuna parte vi è, dell'umano, scontatezza o naturalità, e ovunque c'è necessità di definire ciò che è umano separandolo da ciò che non lo è. Le modalità di questa separazione sono variabili: si va dal modo biologico che caratterizza l'Occidente contemporaneo (secondo cui la linea di discrimine è data dall'appartenenza alla specie biologica *Homo sapiens*) ad altri più esclusivi (è ben noto come, in diverse lingue/culture, la parola «uomo» includa solo coloro che fanno parte di quella cultura e parlano quella lingua). In ogni caso, è in base all'appartenenza all'umanità che dappertutto vengono regolate faccende delicatissime: si pensi, da noi, alla questione della sepoltura, della ricerca in vivo o anche alla possibilità di sperimentazione su cellule staminali.

Ancor più che provvedere a una distinzione fra ciò che è vivo e ciò che è morto, l'ordinatore vita/morte prevede quale trattamento debba essere riservato a ciò che è morto in modo che non contamini e non disturbi ciò che è vivo, e che possa essere allontanato in sicurezza dal luogo in cui i vivi abitano. L'ordinatore impone dunque delle distanze da prendere e dei modi da rispettare. Nel suo contemporaneo essere e non essere l'individuo defunto, il cadavere è un oggetto problematico. Il suo trattamento deve far sì che al morto siano riconosciuti tutti gli onori

---

[121] **Exempla**. Sembra strano, oggi, che l'ambiguità di genere possa essere così altamente problematica: ma è solo da un paio di decenni che siamo abituati, in Occidente, al fatto che i due sessi, soprattutto in età giovanile, si distinguono per dettagli meno evidenti rispetto a quelli che caratterizzavano donne e uomini delle generazioni precedenti. Nondimeno, anche qui la distinzione – pur sottile – continua a essere potentemente operante: maschi e femmine non vestono, non si muovono, non parlano e non si comportano alla stessa maniera; semplicemente, le differenze sono meno eclatanti, meno evidenziate, di quanto siano altrove o presso altri gruppi sociali. E anche qui, i pochi individui il cui genere è davvero indecidibile continuano a causare, a tutta prima, un certo sconcerto: è difficile, ad esempio, sapere come rivolgervisi in una lingua, come l'italiano, che impone la distinzione per genere.

[122] Lévi-Strauss & Éribon 1988, p. 193.

che gli spettano in modo che possa andarsene tranquillo, allontanarsi dai vivi senza risentimento: i morti, insomma, devono essere placati. Altrimenti, si corre il rischio grave di entrare in una zona di confusione fra vita e morte, in cui coloro che non hanno ricevuto, in vita o in morte, quel che gli spettava, continuano a perseguitare i vivi, confondendo il discrimine fra i due mondi[123].

I contenuti specifici di queste partizioni – ciò che comportano, gli obblighi che implicano, le potenzialità che aprono – variano in maniera estrema a seconda della cultura di appartenenza; la loro presenza strutturante, invece, è stata testimoniata pressoché ovunque. Ogni individuo, in ciascun momento della vita, fa riferimento all'insieme degli ordinatori attivi nella sua cultura per sapere qual è la sua posizione relativa rispetto agli altri, come muoversi nel contesto delle relazioni, come agire di fronte a eventi ordinari o straordinari, cosa aspettarsi dagli altri. La stabilità degli ordinatori corrisponde alla stabilità del mondo, e quindi alla possibilità di muovervisi in relativa sicurezza. Le partizioni degli ordinatori primari hanno qualcosa di sacrale: non solo non possono essere violate impunemente, ma la loro violazione espone spesso a misure estreme. Il venir meno degli ordinatori fondanti, per sua parte, comporta di converso un senso di forte spaesamento, e può mettere a rischio la presenza dei soggetti che su di essi si fondano.

In effetti, l'insieme di questi ordinatori, e delle altre teorie implicite, compone una sorta di meta- (o infra-)ordinatore, generalissimo e fondante, che potremmo definire come la possibilità di discriminare fra la regolarità e l'irregolarità del mondo, fra ordine e disordine. Si tratta di un ordinatore del tutto particolare, perché, anziché fare riferimento a contenuti specifici, fa riferimento all'affidabilità generale di tutti gli altri, alla possibilità di discriminare, nel proprio mondo, ciò che è come dev'essere da ciò a cui deve, invece, esser posto rimedio. La stabilità di questa partizione è essenziale alla sopravvivenza minima dei soggetti: un mondo completamente disordinato, in cui alle parole e agli schemi mentali non corrisponda più alcuna situazione sensata o minimamente prevedibile, è un mondo *inabitabile*.

§ Teorie implicite II: la scontatezza del quotidiano

Il regime alimentare che regola l'accesso al cibo è sostenuto da un insieme articolato di norme culturali che specificano cosa può e cosa non può essere mangiato, in che quantità, secondo quale scansione temporale, da chi e in quali circostanze. Quel che mangiamo ci fa bene soprattutto se (e perché) fa parte del regime alimentare a cui siamo abituati e attorno a cui il nostro metabolismo si è strutturato: la storicità della nostra fisiologia alimentare è facile da verificare esponendosi a regimi alimentari differenti.

Digeriamo pomodori, patate e melanzane perché la nostra dieta comprende fin da subito le Solanacee, ma la storia dell'ingresso in Europa di questa famiglia di piante, nel XVI secolo, rivela con quanta giustificata diffidenza esse siano state trattate al loro arrivo, quante generazioni e quali cambiamenti nelle abitudini alimentari siano stati necessari per renderli elementi culinari anziché ornamenti del giardino.

---

[123] **Exempla**. Le liti per le eredità sono fra le più sicure fonti di guadagno degli avvocati: i tribunali sono pieni di cause, che si trascinano per decenni, in cui più eredi si contendono i beni di un defunto, e in cui quindi i vivi continuano a rinvangare gli atti in vita del caro estinto, a interpretare le sue ultime volontà, ad attribuire un posto agli oggetti in base alle relazioni in cui il defunto era preso, e via dicendo. Finché la causa non termina e finché ciascuno non ha il suo, il morto non è completamente sepolto: la sua presenza (incarnata nei suoi beni o nella figura del suo rappresentante su terra: il notaio) continua a ossessionare i vivi.

La moderna dietologia si è costituita a valle di secoli di pratiche alimentari che essa, più che fondare, canonizza. È vero dunque che i suoi precetti sono efficaci per noi, ma si tratta di un truismo, la dietologia essendo la raccolta sistematizzata delle buone pratiche alimentari sviluppate in Occidente. Del tutto ideologico, allora, reputare "naturali" i quattro pasti giornalieri, la proporzione di proteine, carboidrati e grassi o il fabbisogno calorico.

In altre parti del mondo bambini e adulti mangiano secondo tutt'altri schemi, a volte in base alla semplice disponibilità di cibo. Il fabbisogno calorico generale e la corretta proporzione di elementi dipendono dal clima, dall'età, dal tipo di attività svolta, dalle abitudini nutrizionali, dal metabolismo: non sono né costanti, né variabili entro un range universalmente valido: le pratiche rituali di digiuno, anche estremamente prolungato, sconfessano l'inderogabilità dei numeri.

La violazione delle norme dietetiche si può, per alcuni aspetti, paragonare alla violazione di una prescrizione igienico-sacrale[124]. Non solo i nostri bambini sono tenuti, fin da quando hanno poche ore di vita, a un numero fisso di pasti quotidiani, ma più in generale le trasgressioni delle buone norme (consumo "eccessivo" di dolci, scarso consumo di frutta, il bere poco, il consumo di alcolici) sono guardate alla stregua di un problema etico.

Anche il disgusto verso certi cibi, col suo movimento in apparenza del tutto fisiologico, è esito di addestramento, come dimostrano gli assaggi selvaggi dei bambini piccoli e la lunga educazione ai gusti culturalmente accettati o valorizzati. Nell'insieme assai vasto delle cose *edibili*, che dal punto di vista della chimica possono essere mangiate, ciascuna cultura ritaglia un sottoinsieme specifico di cose *commestibili*, che possono effettivamente essere consumate;e ciò che, presso una cultura, è non commestibile è solitamente trattato con lo stesso ribrezzo di ciò che è non edibile (detto altrimenti, il nostro disgusto europeo all'idea di mangiare vermi vivi ha lo stesso fondamento del disgusto islamico di fronte alla carne di maiale).

Alla stessa maniera modi, tempi e forme del sonno sono regolati da teorie implicite variabili da cultura a cultura. Lucien Hounkpatin – direttore del Centre Devereux di Parigi – raccontava con grande humour, durante una lezione, quale sia la buffa teoria occidentale implicita sul sonno: basta vedere, diceva, cosa fanno i genitori quando mettono a dormire i bambini. A tal fine, in Occidente viene preparato con gran cura un ambiente caldo, buio, silenzioso, che contiene un letto morbido e pulito; a una certa ora, sempre la stessa, viene eseguito un complesso rituale che dapprima prepara e poi accompagna nel sonno i bambini con abluzioni, canzoni, musiche, gesti ripetuti, formule. Al termine del rito, quando finalmente il bambino dorme, un sacro silenzio deve essere osservato nella casa. Il valore che collettivamente attribuiamo al "giusto" sonno è ben visibile anche negli scaffali delle librerie, dove si trovano decine di manuali che forniscono a genitori spaesati precise prescrizioni su come far dormire i loro pargoli. Di tutt'altra opinione sono altre popolazioni, presso le quali i bambini dormono quando ne hanno voglia, legati alle schiene di un adulto o di un bambino più grande; e quando hanno dormito abbastanza, si svegliano da sé. La differenza non riguarda solo i bambini: l'abitudine acquisita nell'infanzia diventa seconda natura, il contesto infantile del sonno si fa, nell'adulto, condizione del sonno – o, se il caso, dell'insonnia.

La posizione di comodità dipende dal tipo prevalente di attività svolta da un soggetto o da un collettivo, ed è incorporata all'individuo per via di un lungo addestramento. In Occidente la

---

[124] Harris 1985; Guerci 1999.

posizione di riposo fisico che non comporti il sonno è, univocamente, quella seduta: ci sediamo per mangiare, per ascoltare una conferenza, per fare quattro chiacchiere con gli amici, per scrivere, per leggere, per studiare, per costruire velieri in bottiglia. Essa ci è talmente connaturata che difficilmente riflettiamo su quanto essa sia culturalmente connotata; ma se a noi pare ovvia, è per via dell'enfasi che la nostra cultura pone sulle attività intellettuali e del lungo allenamento che ci è stato impartito: una decina d'anni di scuola dell'obbligo è, per noi, training universale e sufficiente. Altrove nel mondo si sta comodi in tutt'altre maniere, e una sedia non è dappertutto un oggetto confortevole da offrire ai propri ospiti. A seconda degli usi, cambiano di luogo in luogo i problemi (così come i vantaggi) che ne derivano; mentre in Occidentale la postura seduta causa frequenti problemi al collo e alla schiena, in Giappone, quando la posizione di comodità era quella inginocchiata, a risentirne era l'articolazione delle ginocchia.

A maggior ragione non c'è alcuna naturalità nella vita sociale. Lo studio classico di Mauss sulle *tecniche del corpo*, ovvero sui «modi in cui gli uomini, nelle diverse società, si servono, uniformandosi alla tradizione, del loro corpo[125]», comincia da un'agnizione:

> Ebbi una specie di rivelazione, mentre ero degente in un ospedale di New York. Mi chiedevo dove avessi già visto delle signorine che camminavano come le mie infermiere. Avevo tutto il tempo di riflettere. Mi ricordai, infine, che le avevo viste al cinema. Tornato in Francia, notai, soprattutto a Parigi, la frequenza di questa andatura; le ragazze erano francesi e camminavano nello stesso modo. In effetti, grazie al cinema, il modo di camminare americano cominciava ad arrivare anche da noi[126].

Le tecniche del corpo hanno a che fare col modo in cui si eseguono i gesti apparentemente più naturali e istintivi. Per le generazioni cresciute con la televisione è difficile credere quale potere di uniformazione – non solo concettuale e linguistica, ma anche *fisica* – abbia avuto la diffusione planetaria dei mezzi di comunicazione di massa. Anche prendendo a esempio il solo Occidente, prima della loro diffusione esisteva una miriade di modi specifici, locali, di fare le cose e di muoversi: modi di camminare, di sorridere, di assentire, di sedere, di curare la propria persona, di sbrigare le faccende quotidiane (pulire, tagliare, afferrare, cullare, sorridere, sedere e così via). Oggi, al termine di un movimento che Mauss coglieva ai suoi inizi già nel 1936, le modalità sono ovunque assai più uniformi.

Allo stesso modo, gli individui mantengono fra di loro, in ogni circostanza, distanze precise, determinate da regole implicite e ferree. Tali distanze, e il loro variare a seconda delle circostanze, è mutevole da cultura a cultura. Edward T. Hall, fondatore della prossemica, ha descritto, osservando la società statunitense degli anni Sessanta, quattro bolle di spazio che regolano i rapporti di vicinanza fra le persone[127]. La zona intima (che va dalla superficie corporea fino a circa 50 cm) è quella dell'abbraccio, del sussurro, della confidenza, a cui accedono soltanto coloro di cui ci si fida completamente: amici intimi, parenti, amanti. La zona *personale* (fra i 50 e i 120 cm) regola la distanza che si tiene nel parlare normalmente con amici o quando, incontrando un conoscente per strada, si intrattiene una normale, cortese conversazione. La zona *sociale* (fra i 120 e i 240 cm) è la distanza che si tiene con gli estranei e gli sconosciuti, e nelle interazioni formali o professionali. La *zona pubblica*, infine, arriva fino a oltre 8 metri, limite massimo in cui è ancora possibile un qualche contatto fra persone. È la

---

[125] Mauss 1936, p. 385.

[126] Mauss 1936, p. 388.

[127] Hall 1966.

distanza che si usa per fare discorsi in pubblico o, dall'altra parte, per ascoltare chi sta facendo un discorso: è quella dell'attore, del politico, dell'insegnante che fa lezione. Più dei dettagli di questo modelli (valido per gli Stati Uniti di mezzo secolo fa) conta il fatto che le bolle sono variabili per numero, dimensioni e significato da una cultura all'altra – ciò che ingenera innumerevoli equivoci.

Allo stesso modo è mutevole, in base al tempo e al contesto, il comportamento ritenuto appropriato rispetto agli altri, che regola in modo sottile e onnipervasivo ogni azione quotidiana, incluse quelle che si svolgono in privato o perfino da soli.

La buona educazione è dappertutto questione cruciale; e se le buone maniere sono ciò che distingue i "civilizzati" dai "barbari", gli "uomini per bene" dai "pocodibuono", la violazione delle norme che regolano il comportamento in pubblico può avere conseguenze di ogni portata: da un cortese far finta di non vedere a una reprimenda, dallo stigma all'internamento[128].

In uno studio brillante, Elias ha mostrato quale sia stata l'evoluzione dei costumi in Europa dal Medioevo fino alla contemporaneità, e quanta parte vi abbiano giocato l'ascesa della borghesia e la necessità, per l'aristocrazia, di far fronte alla nuova classe. Le differenze rispetto allo stato di cose presente sono impressionanti. Fino al Settecento, uno dei tratti distintivi della nobiltà era il particolare «puzzo» che essa emanava, ed era comune che, durante i pranzi a corte, gli uomini si alzassero da tavola e orinassero contro gli stipiti delle porte. Dopo la rivoluzione francese l'asse del potere si sposta a favore della borghesia, con conseguente rischio di confusione fra le classi. Uno dei mezzi adottati dagli aristocratici per distinguersi è stata proprio la buona educazione che, attraverso un affinamento estremo dei costumi, ha portato alle regole dell'etichetta che, oggi, contraddistinguono i contesti aristocratici e permettono l'immediata identificazione di coloro che non ne fanno parte per nascita. Nel 1979 Bourdieu ha pubblicato un testo ormai classico, intitolato appunto *La distinction*, in cui analizzava il modo in cui le diverse classi sociali definiscono il gusto estetico e lo trasmettono ai loro membri e come, a sua volta, le «questioni di gusto» separino attivamente i soggetti appartenenti a classi sociali differenti.

Altrettanto classici sono i testi di Goffman sullo stigma, che analizzano il complicato sistema di ingiunzioni che regolano fin nel minimo dettaglio le interazioni fra individui, determinando una fascia assai ristretta di "comportamenti normali" al di fuori della quale si va incontro ad ostracismo o a sanzioni più gravi, che arrivano fino all'internamento[129].

La storicità di ciò che siamo vieterebbe poi qualsiasi pedagogia universale basata su presunti "naturali sviluppi" dei bambini e delle loro competenze. Non è per natura che disegniamo, cantiamo, corriamo, parliamo, scriviamo; né è per natura che sappiamo accudire un bambino, leggere, maneggiare un coltello, pascolare le capre. L'esposizione al contesto collettivo induce a

---

[128] Goffman 1963.

[129] **Exempla**. Alcune osservazioni in merito al nostro presente. Osservatori che hanno a disposizione un'arcata temporale di qualche decennio segnalano che, mentre si è andata allargando la maglia della tolleranza pubblica nei confronti dei comportamenti autocentrati (l'uso del cellulare in pubblico, l'ascolto di musica in cuffia, la visione di film sul proprio computer ecc.), si è invece drasticamente ristretta quella nei confronti di comportamenti spazialmente non conformi alla normazione. Persone con particolari difficoltà motorie, o che tengono distanze diverse da quelle normalmente in uso, o che negli spazi pubblici tendono ad muoversi più degli altri, o che mantengono un contatto visivo troppo lungo, possono essere descritte come "agitate", "pericolose", "aggressive"; e la storia della diagnosi dell'ADHD (*Attention Deficit and Hyperactivity Disorder*) nella popolazione scolare è, a questo proposito, esemplare.

impratichirsi di certe tecniche e a privilegiare talune attitudini a discapito di altre[130]. I bambini provenienti da culture differenti dalla nostra manifestano a scuola attitudini diverse da quelle normalmente attese, che poco hanno a che fare con astratte tabelle di sviluppo e molto con il contesto all'interno del quale sono cresciuti e con le aspettative di chi ne ha accompagnato la crescita; tali competenze, pertanto, non possono essere misurate in base alle *nostre* scale di abilità in relazione all'età e molto spesso non sono neppure viste (e non per incompetenza dei singoli maestri, ma per cecità culturale collettiva). Se delle scale valutative proprio non riusciamo a fare a meno, almeno fossero comparative: dopo aver valutato i bambini migranti a scuola, mentre disegnano o scrivono, li si valuti poi anche a casa, per come badano ai fratelli più piccoli, aiutano a fare i lavori domestici, gestiscono emozioni difficili; e a voler essere proprio scientifici, bisognerebbe poi anche portare i nostri pargoli altrove e valutare spassionatamente come si muovono in foresta, come pascolano le capre e come sopportano lo spaesamento.

Potrebbe quindi essere il caso di ripensare la sequenza delle tappe dello sviluppo descritte nei nostri manuali; le diverse fasi dell'autonomia e dell'apprendimento differiscono da cultura e cultura e quel che si riscontra nei bambini occidentali vale, fino a prova contraria, solo per loro: per chi, a quell'età, attraversa quel tipo di *dressage*. In molti posti del mondo bambini di cinque o sei anni si prendono cura *in modo competente* di bambini più piccoli – cosa che, in Occidente, è impensabile: non solo perché l'infanzia dev'essere protetta dallo sfruttamento (e sfruttamento può esservi in famiglia così come in fabbrica), ma anche perché reputiamo impossibile che, a quell'età, si possa essere affidabili per mansioni del genere. I ragazzini migranti che a undici o dodici anni arrivano in Italia dopo essere sopravvissuti a pericoli di ogni sorta sono, a tutti gli effetti, uomini e donne fatti, che solo un'ingenuità piena di buone intenzioni può mettere a disegnare fiorellini insieme ai coetanei locali, a tutti gli effetti bambini. Se è giusto cercare di eliminare ogni forma di sfruttamento (ivi incluse, possibilmente, quelle degli adulti su altri adulti), e sperare che nessuno debba più diventare adulto sopravvivendo alle frontiere, l'infantilizzazione dell'infanzia – e quella, correlativa, dell'età adulta – data dall'impossibilità di accedere alle responsabilità, dovrebbe però mettere in allerta.

In questa prospettiva devono essere collocate anche la vecchiaia e la morte. Contro il mito consolatorio di un'unica "saggia vecchiaia" che accomunerebbe tutti gli anziani e contro quello paralizzante del *senectus ipsa morbus est*, in nessun'altra età della vita le differenze nel modo culturale della soggettivazione si fanno evidenti. Il senso della vecchiaia, il potere di cui si dispone, la vicinanza con la morte, lo statuto di antenato, il tipo di accesso alla riproduzione e alla trasmissione: tutte queste cose dipendono dalla lavorazione collettiva e dalla biografia che sta a monte, e configurano modi di essere vecchi drasticamente differenti[131].

---

[130] LeVine & New 2008.

[131] Guerci e Consigliere 2002.

7. Mondi e modi dell'umano

§ Istruzioni per l'uso

È una piccola fantasmagoria di declinazioni dell'individuazione collettiva, quella descritta nel capitolo precedente, e infinitesimale rispetto alla ricchezza della letteratura antropologica. il suo valore è, soprattutto, quello di esibire la molteplicità delle forme di vita: che cosa sia un essere umano (in quale punto del mondo sia stato inscritto e secondo quale ordine; come si comporta; come parla; cosa mangia e come prepara il cibo; come onora i morti e quali entità immateriali venera; come si sposa, come mette al mondo figli e come li alleva; cosa può fare e cosa non può fare nello spazio e nel tempo in cui gli è capitato di vivere, come risolve le crisi) e quali siano i dispositivi attraverso i quali lo si costituisce sono questioni a cui ciascun collettivo ha dato e dà una risposta specifica; ognuno costruisce umani specifici e tutti hanno sviluppato, nel corso del tempo, modi di vita anche radicalmente differenti, che rispondono a esigenze dettate dall'ambiente fisico, dal clima, dai mezzi a disposizione, dalle relazioni con altre popolazioni, dall'eredità materiale e immateriale, dall'evoluzione di diversi saper-fare, dall'innovatività dei soggetti – in breve, dalla *storia*.

È ora il momento di trarre, da questa molteplicità, qualche considerazione più generale. Essa sposta, per cominciare, l'orizzonte dell'universale: l'unica universalità rintracciabile, infatti, è quella della comune necessità di *lavorare* i piccoli per farli diventare adulti. Senza processo di individuazione collettiva non si dà soggetto: al di fuori dalla cultura non c'è nessun "uomo di natura", né buono come pensava Rousseau, né cattivo come supponeva Hobbes; né pervertito, né salvato dalla società: c'è solo un bambino che non può più crescere perché gli viene a mancare il contesto entro cui crescere è possibile. E se tutti sono specifici, *allora lo siamo anche noi*: costruiti in un modo particolare, abitiamo e pensiamo il mondo in modo del tutto peculiare – un modo che noi riteniamo naturale e oggettivo, e che invece è storico e come tale dev'essere riconosciuto. Niente di ciò che ci compone, neanche le cose apparentemente più naturali, è esente dall'impronta storica, dal marchio impressovi da un particolare modo storico della presenza e della presa di forma collettiva. Per questo continuiamo a sbagliare mira sull'universale: perché confondiamo quel che è valido "per tutti noi (occidentali)" con quel che è valido "per tutti".

> Noi crediamo alla perennità dei sentimenti? Ma tutti, e quelli soprattutto che ci sembrano i più nobili ed i più disinteressati, hanno una storia. Crediamo alla sorda costanza degl'istinti, ed immaginiamo che siano sempre all'opera, qui e là, ora come un tempo. Ma il sapere storico non ha difficoltà a smontarli, – a mostrare le loro trasformazioni, ad individuare i loro momenti di forza e di debolezza, ad identificare i loro regni alterni, a coglierne la lenta elaborazione ed i movimenti attraverso i quali, rivoltandosi contro se stessi, possono accanirsi nella propria distruzione. Noi pensiamo in ogni caso che il corpo almeno non ha altre leggi che quelle della fisiologia e che sfugge alla storia. Errore di nuovo; esso è preso in una serie di regimi che lo

plasmano; è rotto a ritmi di lavoro, di riposo e di festa: è intossicato da veleni – cibo o valori, abitudini alimentari e leggi morali insieme; si costruisce delle resistenze[132].

In base alle stesse considerazioni occorre revocare il dogma della sostanziale superiorità della cultura occidentale sopra ogni altra forma culturale, così come quello che riguarda la superiorità del nostro modo scientifico di conoscere. È un passaggio spinoso: i modi della conoscenza sono fra le zone più cruciali dell'antropopoiesi, sia perché strutturano i soggetti e ne permettono la presenza nel mondo, sia per via delle intersezioni con le relazioni di potere. Nella nostra storia culturale, la conoscenza razionale dell'essere vero e unico dapprima, e poi quella scientifica della natura, sono le uniche ammesse e parlabili, le sole a godere di legittimità. Da un punto di vista ideologico, ma duro a rivelarsi come tale, ci piace pensare che tutta la nostra conoscenza sia di ordine scientifico, basata sulla sperimentazione, la controprova, l'induzione cauta, la deduzione ferrea; e supponiamo anche che la forza enorme e la produttività del nostro sapere ne facciano non solo qualcosa di unico, ma anche il solo sapere valido, ciò che ci metterebbe a parte rispetto al resto dell'umanità, liberandoci una volta per tutte dalle forme di conoscenza "inferiori" praticate per necessità da coloro che ancora non dispongono del metodo e delle verità scientifiche. Ogni altra forma è rigettata come non valida, come opinione, gettata al meglio nel calderone del "non ancora" (non ancora razionale, non ancora maturo, non ancora scientifico: espressioni applicate tanto per i sistemi di conoscenza occidentali che precedono la rivoluzione scientifica quanto per i saperi di altre popolazioni). Perfino Freud, nell'esplorare ciò che in noi è diverso dal razionale, lo ha poi squalificato, facendone qualcosa di intrinsecamente problematico quando non direttamente patologico[133].

Ma è un'illusione: Melandri parla, a questo proposito, di *fissità traumatica* nel nostro rapporto con la scienza. Per cominciare, la scienza stessa non è affatto priva delle commistioni fra "fatti" e "valori" che, con sufficienza attribuiamo, ai saperi e ai saper-fare degli altri[134]. Inoltre, noi stessi continuiamo imperterriti a praticare le medesime forme di conoscenza che deridiamo negli altri e a tal punto che su di esse, ben più che su un approccio propriamente scientifico, basiamo la gran parte dei movimenti quotidiani, delle interazioni, delle piccole azioni che compongono i giorni. Infine, sono le sue stesse evoluzioni novecentesche a vietare l'assolutezza della ragione scientifica.

È qui che bisogna richiamarsi alle obbligazioni elencate sopra. Asserire che non esiste natura umana, che ogni visione del mondo ha una storia e pari dignità rispetto a ogni altra, può essere un raffinato ghirigoro da intellettuali oppure una posizione critica radicale: dipende dal tipo di conseguenze che il pensiero porta con sé per chi lo assume. Prendere sul serio queste asserzioni significa accettare il rischio di un discorso che non può più immaginarsi come assolutamente vero, come vero per tutti al di là di ogni differenza storica e culturale.

In anni di lavoro coi guaritori non ho mai osservato o filmato eventi capaci di sovvertire le leggi della fisica; Né so di altri che l'abbiano fatto. Tuttavia, in questo tempo ho imparato almeno che il meraviglioso e il mistero sono intanto godibili ed esplorabili fuori dalle tende dei circhi e dallo sguardo degli strumenti di controllo e registrazione. E poi ho imparato, seguendo la prescrizione di de Martino, a spostare continuamente lo sguardo dall'oggetto esotico a quello famigliare, e viceversa. Allora, domandarsi se il volo dello sciamano è reale significa anche domandarsi se gli angeli, o i Santi Cosma e Damiano, o la Madonna possono davvero librarsi nel cielo; interrogarsi sulla telecinesi significa interrogarsi anche sui miracoli;

---

[132] Foucault 1977, 42-43.

[133] Mumford 1967.

[134] Latour 1991.

domandarsi cosa sia la telepatia vuol dire domandarsi cosa sia e come funzioni la preghiera, e perché tanti umani la praticano, oppure in cosa consista l'Annunciazione. Se il dio dell'acqua dei Dogon è una invenzione, una credenza, perché non lo sarebbe il dio dei cristiani, quello degli ebrei e dei musulmani? Ecco che domandarsi se gli sciamani volino davvero finisce per portarci a chiederci, nell'Italia cattolica, se «esiste» dio, cosa inghiottano realmente i comunicandi, se il sangue di S. Gennaro si liquefi realmente oppure no. Forse, chi suppone di rappresentare un sistema laico, la Scienza, ha dato di tutto ciò (e delle pratiche e delle teorie della stragrande maggioranza degli umani) interpretazioni troppo sbrigative. (...) Purtroppo, non è possibile accertare se dio c'è o no, ed eventualmente di quale dio si tratti; il fatto non è accertabile proprio perché non è *un fatto*. Piuttosto che ostinarsi in quella direzione, mi sembra molto più interessante valutare quali conseguenze abbiano sulla qualità della vita (umana) sulla terra e sulla operabilità delle situazioni di crisi le diverse teorie che gli umani formulano sull'inconoscibile.[135]

Prima di procedere, alcune cautele. Assumere la molteplicità senza pretendere di ridurla porta dritti al punto in cui ontologia, epistemologia e politica si toccano, dove è grande il rischio di confusioni e di cedimenti: al relativismo molle e cinico, all'apologia della parzialità, allo scetticismo gnoseologico. Accettare quest'impostazione significa dunque cadere in un relativismo in cui, per così dire, tutte le vacche sono grigie, in cui «tutto vale» – e quindi, in ultima analisi, niente ha valore? La specificità irriducibile dei punti di vista equivale all'abbandono di qualsiasi idea di cambiamento o di miglioramento?

È una preoccupazione legittima, perfino nobile; ed è anche, per così dire, la «malattia d'infanzia» di ogni sguardo antropologico. Essa rivela infatti una sorta di suscettibilità, l'orgoglio ferito di chi sa di non poter più essere maestro e guida del resto dell'umanità; di chi si vede costretto, a un certo punto della propria storia, a mettere da parte ruoli di potere e presunzioni di verità, e tornare a cercare. Per non generare facili equivoci, cominciamo col dire a chiare lettere quanto segue: la rilevanza storica e liberatoria di molta parte della storia dell'Occidente è fuori discussione; ma la storia stessa non è assoluta e ciò che, in un certo tempo e in un certo luogo, è stato un progresso, può essere, altrove e in altri tempi, null'altro che un'ennesima forma di dominio. «Se non posso più essere io il maestro, allora che non lo sia nessuno: che nessuno più insegni, e nessuno impari» – e, appunto, vinca il più forte, o il più spietato. Poiché il nostro miglioramento (leggi: il nostro progresso) non va più bene, allora che non ci sia più progresso alcuno.

C'è molta *hybris*, in questo risentimento da maestrini colti in fallo. Il relativismo apparentemente pluralistico e democratico dell'*anything goes*, il "tutto funziona" ricavato per riduzione da Feyerabend, è l'altra faccia dell'universalismo colonialista[136]. Dal momento che l'unica verità vera, la nostra, non può essere universale – ovvero: dal momento che non posso più essere il pedagogo dell'altro –, allora nessuna lo può essere e tutto vale tutto. *Anything goes*, appunto. Il fatto è, però, che questa declinazione dell'epistemologo dadaista è l'esito di lettura inaccurata: Feyerabend non aveva affatto affermato che "tutto funziona, tutto è scienza"; ma che "è scienza qualsiasi cosa che funzioni": *anything* that *goes*, quindi, dove la costruzione relativa lascia aperta la questione del funzionamento, dei criteri, delle aspettative.

Il relativismo dell'*anything goes*, dunque, va abbandonato: per la sua insipienza politica ancor prima che per la sua ingenuità: squalificando tutto, esso apre la porta alla predazione dei più deboli da parte dei più forti, criterio ultimo di ogni barbarie (e invocato, infatti, da tutte le teorie neoliberali). Si tratta, semmai, di cominciare pensare un relativismo forte, in grado di non

---

[135] Coppo 2004, p. 205-206.

[136] Stengers 1997.

distruggere né l'aspirazione universalista, né le specificità locali; di passare dalla *relatività della verità* alla *verità del relativo*.

Ogni forma umana, ogni pista conoscitiva, dispone di verità sue specifiche e verità nuove sviluppa in continuazione; entra in relazione col mondo secondo criteri propri di cogenza e di efficacia, conosce i suoi successi esponendosi, ogni volta, al fallimento. Sono feconde le piste che sviluppano verità, e quindi relazione, e quindi essere; sono sterili quelle che non fanno, in nessun punto della loro traiettoria, nessuno di questi movimenti: che non sviluppano verità, né relazione, né essere. Ciascuna pista è in una relazione specifica con *la sua* verità, diversa per costruzione, tono e senso dalla verità di ogni altra pista. Questo non significa che la verità non esiste: significa semmai che ne esistono infinite specie, ciascuna delle quali va colta nel proprio essere *una* pista. *Una,* ma *proprio questa,* e proprio questa è quella che *conta*: coloro che praticano un modo della conoscenza come pista per l'inclusione di nuove verità (anziché come bastione per l'esclusione delle altre verità) sanno che si tratta di una relazione passionale: si scoprono e si fanno cose (che siano concetti, funzioni, modelli, spiegazioni, azioni tecniche, azioni terapeutiche ecc.) dalle quali si è, a propria volta, fatti; si plasma e si è plasmati. Non si pratica una scienza, né alcuna altra forma della conoscenza, senza esserne modificati nella soggettività: se questa modificazione non si dà, l'incontro con quella conoscenza resta esteriore, astratto, intellettuale nel senso più riduttivo. Quando si dà, invece, l'individuazione procede: ciascuno secondo la pista che ha imboccato e secondo la propria storia – che non esclude la pista e la storia di nessun altro.

Quando invece «il processo è deciso in anticipo», quando la conoscenza serve a valorizzarsi squalificando gli altri, a escludere il mondo anziché a entrarvi in relazione, la storia passionale del soggetto conoscente è morta. Subentra il *rigor mortis* della ragione fredda, delle procedure, dei giudizi già dati in anticipo.

Sembra strano che, per arrivare a un sistema in grado di accettare ogni sistema (e quindi davvero, almeno in parte, universale) si debba rinunciare alla Verità e all'Universalità del sistema scientifico e del nostro modo conoscitivo; proprio questo, però, oggi tocca fare: allontanarci dalla maiuscole e dai singolari in cerca dei minuscoli e dei plurali. Quanti – a parte qualche filosofo deleuziano e qualche etnopsichiatra – sono in grado di mettere su uno stesso piano la fisica dei quanti e il candomblé? Non solo a livello teorico – il che è già difficile – ma proprio nella *pratica politica* quotidiana?

Bisogna prendere sul serio gli altri e, con gli altri, noi stessi. In un contesto plurale non è così difficile pensare che tutti possano avere da imparare e che tutti abbiano da insegnare; che a ciascuna declinazione culturale corrispondano potenze e obbligazioni specifiche, e che a ciascuna pertenga anche di stabilire cosa, nel proprio mondo e nel proprio modo, è desiderabile. Il venir meno del monolitico e macchinico progresso occidentale potrebbe anche lasciare spazio a una miriade di esplorazioni differenti: senza che nessuno più si arroghi il diritto di giudicare una volte per tutte (e per tutti) cosa vale e cosa no.

Non è dunque il caso di temere che l'uscita da un universalismo etnocentrico ormai intenibile (e spesso criminale) porti a scivolare in un relativismo eticamente anche peggiore; semmai, si tratta di cominciare a immaginare modi civilizzati di stare nella pluralità – dove *civilizzato* non significa affatto *condiscendente*, e dove le buone maniere nelle relazioni fra soggetti e collettivi sono l'unico mezzo coerente con un progetto di pace fra i mondi.

§ La costruzione di un umano

Francesco Remotti ha proposto di pensare l'*antropo-poiesi*, la «costruzione di un umano», secondo tre livelli, che corrispondono a procedure e consapevolezze differenti[137]. Ci sono possibilità *già date* di essere umani (quelle che Remotti chiama antropopoiesi di tipo *a*) e ci sono possibilità *da inventare* (antropopoiesi di tipo *b*). Fra le possibilità già date, fondamentale è per ciascuno quella in cui si cresce: l'antropopoiesi primaria, che Remotti schematizza come *a1*, ci costruisce fin dall'inizio, silenziosamente ed efficacemente, come umani specifici (specifici nei modi di mangiare, di dormire, di muoverci, nelle relazioni, nelle credenze, nei valori: tutto quanto abbiamo visto poc'anzi). È il processo che tutte le società agiscono continuamente, silenziosamente, sui propri membri.

Perfino nei contesti più isolati, tuttavia, si ha sempre almeno qualche notizia di *possibilità altre* di stare al mondo: popolazioni lontane di cui si racconta, popolazioni confinanti, vicini di casa che vengono da lontano, appartenenza a diverse religioni ecc. Anche queste forme sono, evidentemente, già date: ma la loro mera presenza denaturalizza permanentemente il modo proprio, lo costringe a rivelarsi in quanto *modo*.

> I processi antropo-poietici assumono significati differenti secondo che essi si svolgano in un contesto *a1*, interamente dominato dai modelli dell'identità, dalle forme di umanità che costituiscono il "noi", oppure in un contesto caratterizzato anche dalle possibilità *a2*. Un conto è diventare uomini e donne entro la chiusa cerchia delle possibilità *a1*, quelle del proprio villaggio, del proprio angolo di mondo; e un altro conto è invece diventare uomini e donne in un contesto di identità e di alterità nello stesso tempo, avendo cioè come punti di riferimento non soltanto i modelli di umanità del proprio ambiente sociale, ma anche quelli adottati in altri contesti. Una tranquilla crescita entro il proprio contesto sociale favorisce l'assorbimenti quasi naturale delle possibilità *a1*: le forme di umanità vigenti vengono assimilare e introiettate mediante processi graduali e impercettibili; quasi senza accorgersene, si diventa uomini e donne di un certo tipo, assumendo le "fogge" di umanità date e accolte nell'ambiente circostante. (...) Tutte le modalità assunte – giudicate come tipicamente "umane" – comportano ovviamente l'esclusione di altre possibilità, le quali vengono per questo scartate, evitate o esplicitamente proibite e tabuizzate.[138]

In alcune circostanze, contro lo sfondo abituale dell'antropopoiesi di tipo *a*, un processo antropopoietico di altro ordine viene in primo piano, interrompendo bruscamente la normalità. L'antropopoiesi di tipo *b* è scelta consapevole di forme di umanità.

Ciò che è stato fatto può essere disfatto, rifatto o fatto altrimenti: la *poiesis* applicata nell'iniziale costruzione implicita di un umano può essere riapplicata per costruirlo esplicitamente o per farlo accedere a un modo diverso di essere. Il termine tecnico per descrivere le operazioni che determinano nei soggetti una modificazione permanente di status è *iniziazione*[139].

Rispetto all'antropopoiesi primaria, l'iniziazione ha ben poco di silenzioso o di implicito: è un processo visibile, breve, esplicitamente codificato, intenso, consapevolmente direzionato, violento[140]. Non si tratta, come troppo bonariamente si crede, della celebrazione di un evento

---

[137] Remotti 2002.

[138] Remotti 2002, pp. 6-7.

[139] Fabietti e Remotti 1997.

[140] *Violenza* è vocabolo troppo carico per poter essere usato impunemente, o comunque senza richiedere qualche precisazione. La linea di discrimine etico che taglia al loro interno i fenomeni che vanno sotto il nome comune di violenza sarà chiara solo al termine di queste pagine; per il momento mi limito a precisare che impiego il termine nel senso, quanto più neutro possibile, di "forza che infrange, azione di effrazione". (Per una discussione critica del concetto di violenza, Balibar 1996, Nahoum-Grappe 1996.)

compiutosi altrove (nella biologia, ad esempio, o nel ricorrere della data di nascita o nell'accumulo di un sapere specialistico), ma del deliberato cambiamento di status di un individuo: della costruzione di un adulto a partire da un bambino; dell'accesso alla posizione e al potere del guaritore; dell'ingresso in un gruppo i cui membri dispongono di capacità particolari. Nel processo primario di antropopoiesi, la plasticità presente alla nascita viene canalizzata e trasformata in facoltà; l'aperto viene chiuso, nei limiti in cui ciò è possibile. In questo modo, come noi stessi possiamo testimoniare, si producono degli adulti. L'iniziazione lavora e trasforma la chiusura primaria dell'antropopoiesi implicita: apre ciò che era stato chiuso e dà una forma differente alla potenza che quella chiusura raccoglieva, legando l'individuo in un altro modo ed *effettuandone* l'appartenenza. L'iniziazione non è una celebrazione ma una trasformazione: *fa* il soggetto secondo certe linee (così come, per un esempio nostrano, la formula del prete o dell'ufficiale comunale *fa* i coniugi, ma in modo ancor più deciso). Essa ha quindi a che fare con l'aprire e il chiudere, con l'effrazione e la scelta, con gli attaccamenti.

Poiché la formazione di un soggetto dipende dai legami che lo tengono nel mondo, è agendo su questi che se ne può modificare la forma. Per poter ricostruire, l'iniziazione deve prima rompere, e quindi applicare una *violenza*. Essa comincia innescando in modo artificiale la crisi e mettendo gli individui nella situazione pericolosa del venir meno della presenza che l'antropopoiesi primaria aveva costruito lungo gli anni di vita. Il contesto in cui essa si compie è dunque di violazione delle norme abituali che definiscono l'umanità, le stesse che gli iniziandi hanno già fatto proprie tramite il processo primario di antropopoiesi. La violazione di tali norme costitutive, il vacillare di molti attaccamenti, destruttura, e quindi apre, i soggetti. L'iniziazione procede poi, secondo linee culturalmente predisposte, a risolvere la crisi richiudendo i soggetti, dando loro una seconda nascita. L'instaurazione di nuovi attaccamenti, e quindi l'accesso a nuove facoltà, ristruttura i soggetti conferendo loro una nuova posizione.

Nella loro varietà, le iniziazioni presentano elementi comuni. Nella parte di destrutturazione ricorrono spesso il distacco degli iniziandi dal loro contesto abituale; la permanenza in zone non familiari e pericolose; il trauma psichico (spavento, impotenza, divieto di parlare, umiliazione) e fisico (circoncisione, ferite, scarificazioni, prove dolorose). Per aprire e chiudere i soggetti in relativa sicurezza, le procedure iniziatiche attrezzano dispositivi specifici, anch'essi ricorrenti: la creazione del gruppo dei pari; l'affiliazione a poteri, individui ed entità nuovi; l'accesso a saperi o a linguaggi segreti; e lo sbarramento all'indietro della via percorsa: il cambiamento di status è irreversibile (in alcuni contesti quando il gruppo di ex-ragazzi fa ritorno al villaggio le madri devono far mostra di non riconoscere i loro stessi figli che, partiti pochi giorni prima bambini, tornano ora uomini fatti e finiti).

Perché però prendersi il disturbo di praticare rituali così lunghi, sofisticati e pericolosi, se l'umanità viene comunque, ben più tranquillamente e altrettanto efficacemente, formata dal processo lungo e lento dell'antropopoiesi primaria? È possibile, ed è quanto sostiene Remotti, che l'iniziazione abbia a che fare con la scelta; che sia un dispositivo sofisticato di accoglimento e lavorazione delle istanze di superamento che accompagnano ogni messa in forma specifica, dell'eccedenza che permane sotto ogni individuazione. Essa rende evidente la compresenza di forme di umanità differenti, e quindi anche la scelta che soggiace al diventare uomo di un certo tipo (si tenga presente che nel contesto sociologico *tribale* la compresenza di modi diversi di umanità è un dato di fatto molto più ovvio di quanto sia nel contesto occidentale universalista, ciò che ha il pregio di rendere evidenti le diverse modalità culturali con cui gli umani sono costruiti e di porre, appunto, la questione della scelta).

> L'obiettivo dei processi antropo-poietici che sovvertono la "naturalità" dell'antropo-poiesi normale non può essere quello della mera assimilazione delle possibilità date in un determinato contesto: l'obiettivo –

> spesso dichiarato in maniera esplicita (...) – è quello di spezzare la finta naturalità delle forme adottare, di spezzare «la crosta del costume», introducendo il «senso delle possibilità». (...) L'elemento delle possibilità alternative (...) è fondamentale per questo sapere: sappiamo meglio chi siamo o chi siamo diventati – sia in senso individuale, sia in senso storico e collettivo –, se ci rendiamo conto, dolorosamente, che "noi" siamo un insieme di forme di umanità fra altre; capiamo meglio le forme di umanità in cui ci identifichiamo, se ci rendiamo conto delle possibilità e quindi delle scelte che ne sono alla radice. L'antropo-poiesi di questo tipo fa uscire dall'ottenebramento dei costumi, dai paraocchi delle forme di umanità in cui ci è capitato di formarci, facendoci acquisire una forma di umanità più elevata e consapevole (...), una coscienza più estesa delle forme di umanità possibili.[141]

Ma ancora non basta. In molte forme di iniziazione all'età adulta «c'è qualcosa di più, di più profondo, di più inquietante e "misterioso" della semplice molteplicità di alternative possibili[142]». Si tratta non solo di fare umani consapevoli che la loro forma di umanità è una fra le molte, ma di *interrogarsi sui modelli stessi di umanità*. Questi processi fabbricano soggetti che si pongono il problema di che tipo di umani si vuole essere; che sono dunque in rapporto, oltreché con la varietà delle forme, anche con il possibile che a tale varietà soggiace.

Nel nostro mondo culturale l'idea dell'iniziazione mette a disagio – e infatti di iniziazione in Occidente non si parla quasi, al di fuori della cerchia degli specialisti in etnologia. Il termine sembra applicarsi solo agli altri e rimanda a pratiche barbare, oscuri rituali che noi civilizzati per fortuna abbiamo abbandonato. Delle iniziazioni ci danno fastidio la seclusione, la segretezza delle pratiche e il loro sottrarsi alla visibilità e validità universali. C'è un fondo di ragionevolezza, in questo: ciò che ci può costruire è anche ciò che ci può disfare, il farmaco che cura è anche veleno che uccide. A seconda degli scopi cui adempie, l'iniziazione può dar forma a un adulto responsabile e capace di trasmissione culturale o a un individuo totalmente asservito a una volontà esterna (in senso quasi tecnico, uno *zombie*); a un guaritore o a uno stregone; a soggetti in grado di regolare la *polis* e di gestire il potere così come a individui capaci di violare ogni tabù culturale e di applicare le peggiori forme di dominio. Ma il fastidio che proviamo è connesso alla nostra concezione eminentemente *pubblica* della conoscenza come informazione che, almeno in linea di principio, è accessibile a tutti[143]. In altri sistemi, è del tutto scontato che alcune conoscenze non siano, né possano essere, di dominio pubblico. (Anche in questo caso, a questo livello dell'analisi la domanda da porsi non è «quale di questi due sistemi è preferibile?», ma «che tipo di umanità produce ciascuno dei due sistemi?»).

Spogliato delle connotazioni esotiche, il concetto di iniziazione si rivela prezioso nell'analisi del nostro presente[144]. Esso indica, per cominciare, che dell'umano non c'è definitività: essere

---

141 Remotti 2002, p. 8.

142 Remotti 2002, p. 9.

143 **Exempla**. Si pensi alle lotte politiche attorno al concetto e alla pratica del *segreto di stato* – nonché agli innumerevoli abusi commessi per suo mezzo.

144 **Exempla**. Procedure iniziatiche si trovano anche in Occidente. La differenza principale rispetto a quelle descritte dall'etnografia è che qui sono spesso lasciate alla casualità delle relazioni interpersonali, alla fortuna o sfortuna dell'incontro, anziché essere pubblicamente lavorate e parlate. Il che significa che, da noi, le iniziazioni rischiano di essere, letteralmente, *selvagge*, poco riconoscibili e quindi, alla lunga, scotomizzate. Il primo rapporto sessuale conserva tuttora una certa valenza iniziatica, a seguito dell'enfasi culturale che per molti secoli l'Occidente ha posto sulla verginità. Esso cambia lo status del soggetto in modo riconoscibile, e riconosciuto, infatti, dai pari; ma in cosa consista questo cambiamento di status, come sia in relazione col raggiungimento dell'età adulta, quale significato abbia per i soggetti che lo sperimentano, quale potenza e quali nuove obbligazioni essa porti con sé, pochi saprebbero dire (Foucault 1984a). Iniziatico è l'accesso ai pericolosi saperi relativi alla cura e, quindi, alla vita e alla morte. Gli studenti di medicina passano attraverso una lunga serie di prove che fanno di loro dei medici conferendo accesso a pratiche e gesti che, nella vita normale, sarebbero sanzionati (Good 1994). Si tratta di una vera e propria conversione, ottenuta attraverso un apprendimento nozionistico lento, ma soprattutto attraverso una serie di passaggi piuttosto

umani significa essere teatro continuo di soggettivazione. Poi segnala che da nessuna parte il processo attraverso cui siamo fatti umani è mai solidificato in modo stabile e che dappertutto si pone il problema della scelta, dell'indirizzo consapevole verso una forma di umanità. Al di sotto di ciò che pare scorrere nella maniera più scontata, gli umani continuano a interrogarsi su cosa vuol dire essere umani, cosa vuol dire "fare" un soggetto, su quale forma di umanità sia desiderabile per loro in quel momento, e sul modo migliore per plasmarla. Il cambiamento, il progresso e la riflessione su come essere umani e abitare il mondo, che l'Occidente lega con troppa fretta solo all'impianto progressivo della sua storia, sono accolti, lavorati e pensati dappertutto, secondo forme e modi che, per quanto lontani dai nostri, manifestano ovunque grande raffinatezza, e ai quali conviene avvicinarsi con tutto il rispetto e la cautela che si devono alle pratiche e alle conoscenze degli esperti.

§ Dare presenza, fare ordine: le logiche culturali

La necessità di continuare a umanizzare fa sì che processi di regolazione siano continuamente attivi nei collettivi umani, il cui scopo generale è quello di garantire la presenza dei soggetti mantenendo l'ordine del mondo. Essa indica, inoltre, che il processo attraverso cui diventiamo umani non è una determinazione ineludibile, né qualcosa che non possa, in qualche misura almeno, essere revocato. Le culture non sono orizzonti onnicomprensivi completamente "risolti", né "risolti" sono mai gli individui. Al meglio, e non è poco, i diversi passaggi mantengono una continuità di senso, e gli individui dispongono, nel tempo, di una certa coerenza esistenziale. Il mondo è in ordine quando gli individui possono esservi presenti, e viceversa.

> Si esiste, ci si sente persona, nella misura in cui, nel momento critico in cui si è chiamati a esserci, stanno a nostra disposizione le memorie retrospettive dei comportamenti efficaci per modificare la realtà e la coscienza prospettica e creatrice di ciò che occorre fare, qui ed ora, per riuscire a produrre il valore nuovo, la iniziativa creatrice personale. In questa dialettica fra memoria retrospettiva e slancio dialettico si inserisce la presenza. Famiglia e società, e quindi cultura nel suo complesso, foggiano la misura della nostra esistenza, stabiliscono l'orizzonte di sicurezza dell'esserci: e nella misura in cui la cultura cui apparteniamo non riconosce dipendenze irrazionali, servili e disumane e non ha dogmatizzato l'imperio della natura, noi ci siamo nella storia con sicurezza e libertà. Coloro che, nella loro vita, hanno memorie anguste di

---

bruschi. La prima lezione di anatomia costituiva tradizionalmente un banco di prova, brutale ma efficace: chi resiste alla vista di un corpo morto, nudo, sdraiato su un tavolo di marmo, che una mano volutamente sbrigativa comincia a incidere, ha più chances di diventare medico rispetto a chi sviene, vomita o esce dall'aula. Poi ancora, la prima visita a un reparto; la mutazione dello sguardo sul corpo; e infine l'atto simbolicamente più denso: la prima presa in carico di un paziente. Tuttavia sono pochi, e solitamente anziani, i medici in grado di leggere questi passaggi come propriamente trasformativi. Iniziatico per le donne è il primo parto, non solo come porta di accesso alla genitorialità, ma soprattutto come rivelazione, selvaggia e impreparata, di ciò che può il corpo, della potenza di ciò che, in Occidente, chiamiamo il biologico e ci ostiniamo a separare dal soggetto. Almeno in qualche misura sono iniziatici gli accessi a ruoli che comportano un crinale differenziale di potere rispetto ad altri (insegnante, giudice, poliziotto), per i quali tuttavia sono disponibili solo rituali formali, come se nelle parabole individuali non esistessero cesure e, soprattutto, come se i diversi status non comportassero un potere differente che, con le sue responsabilità e i suoi rischi, s'incarna nel soggetto. Ancora una volta, siamo di fronte alla riluttanza occidentale di fronte all'idea che i soggetti cambino davvero; che non siano dati in quanto tali una volta per tutte: uno grandissima partita teorica ed esistenziale si è giocata storicamente, e ancora si gioca, sulla questione dell'anima – ovvero dell'essenza immutabile che ci fa essere così come siamo –, della sua comparsa durante l'ontogenesi e della sua salvezza. Per un eccellente panoramica, v. Prosperi 2005.

comportamenti efficaci e una pesante eredità di scacchi subiti, di momenti critici non oltrepassati, sono presenze fragili, esposte alla crisi radicale.[145]

All'interno di ciascuna strutturazione culturale, l'insieme di tutti i contenuti specifici non è casuale ma risponde ed è funzionale a una logica d'insieme. Con *logica culturale* s'intende, qui, l'insieme degli ordinatori e delle regole (consapevoli o meno che essi siano) che governano il divenire entro contesto, e che dispongono di una certa coerenza. Non si tratta, evidentemente, della coerenza dei matematici, né di un monismo ontologico che l'impostazione stessa di questo discorso esclude; ma di una coerenza, per così dire, esistenziale: formano gli individui in modo che questi dispongano di una certa possibilità di stare e di agire nel mondo come soggetti, mantenendo la compatibilità delle diverse fasi e integrando i problemi che via via si presentano.

Le logiche culturali non sono mai vere o false, allo stesso modo in cui non lo sono le regole dei giochi. Non si dà dei diversi modi di stare al mondo un giudizio di adeguamento a una verità universale. Tutt'al più, possono essere più o meno efficaci nel garantire la presenza al mondo degli individui che le incarnano, e quindi più o meno felici. La necessità di continuare a umanizzare, vista sopra nell'analisi dei processi antropopoietici, corrisponde alla necessità di ridare continuamente ordine al mondo garantendo la presenza dei soggetti che lo popolano.

Questa coerenza minimale, esistenziale, permette quel che De Martino chiamava la *presenza nel mondo* dei soggetti: la possibilità, per coloro che abitano una cultura, di poggiare i piedi da qualche parte, di disporre di contesti ragionevolmente ordinati, di non ritrovarsi continuamente alle prese con un mondo eccedente e irriducibile. Non è detto che gli enunciati delle diverse logiche culturali (ammesso che siano effettivamente *enunciabili*) debbano essere fra di loro non contraddittori: basta che, nel loro funzionamento, determinino poche empasse, quanti meno blocchi possibile.

L'ordinamento che una logica culturale viene trasmesso ai soggetti attraverso il processo antropopoietico, e gli istituti di cui esso dispone. Che si tratti di clan, famiglia, di scuola, di iniziazione, di accesso ai saperi, di relazione con l'invisibile, questi istituti sono regolati, all'interno delle diverse logiche, in modo da plasmare ogni generazione secondo un ordine preciso, che riprende e, dove il caso, modifica quello che ha regolato le generazioni precedenti. Ogni collettivo, dunque, produce individui che sono a esso conformi, conferendo loro una presenza e una coerenza specifici, e prevedendo piste per la soluzione delle eventuali crisi che si possano presentare.

La crisi è sempre al contempo rischio e apertura, pericolo e possibilità. Non è possibile separare i due termini, né l'uno riesce mai a prevalere sull'altro. Secondo i greci, non c'è sapienza o conoscenza che, da sola, garantisca il superamento della crisi; nel pericolo, la virtù più utile è la *métis*, l'astuzia: la capacità di stare nel mondo, la conoscenza (magari approssimativa) che salva la pelle.

Ogni cultura è chiamata a risolvere intersoggettivamente il problema del distacco dalla natura, della protezione della vita cosciente, del dispiegamento di forme di coerenza culturale che stiano come regole di tale distacco e di tale protezione, e infine ogni cultura è tale nella misura in cui assicura la possibilità di iniziative, innovazioni, riadattamenti o riplasmazioni da parte di singoli individui più dotati di altri. D'altra parte ogni cultura è minacciata costantemente sia nel suo complesso come in ciascuno degli individui che ne partecipano e in ogni momento dell'arco biografico di ciascun individuo, dal rischio di invertire questa dinamica, rendendosi incapace del distacco della natura, della protezione della vita cosciente, del

---

[145] De Martino 1977, p. 142.

dispiegamento delle forme di coerenza culturale, e, in ultima analisi, di una esperta intersoggettività del suo procedere nel tempo.[146]

Dappertutto, dunque, perché il mondo sia in ordine è necessario che le partizioni fondamentali non siano violate; e la violazione delle partizioni fondamentali causa uno stato di disordine al quale bisogna porre rimedio. Il disordine assume forme diverse, a seconda della lavorazione culturale delle cause che l'hanno provocato; esso si può presentare come malattia, come follia, come violenza, come scorretto posizionamento degli individui all'interno delle relazioni, come paralisi esistenziale, come invasione da parte di entità malevole ecc.

La sapienza antropopoietica delle diverse culture è visibile in modo particolarmente chiaro proprio nelle pratiche di riordino del disordine. Se, infatti, una parte dell'antropopoiesi resta in ogni contesto implicita, e quindi relativamente poco analizzabile, l'affrontamento della crisi richiede la messa in azione di *sistemi di conoscenza* organizzati e trasmissibili. Con *conoscenza* si dovrà qui intendere, in senso ampio, la capacità di entrare in relazione con gli enti del mondo e di orientare tale relazione in una direzione desiderata; e con *sistema di conoscenza* la sistematizzazione e compatibilizzazione delle conoscenza disponibili. È chiaro dunque che la conoscenza non fa riferimento solo a una nozione astratta di verità (quale quella, vista sopra, definita dalla gnoseologia: adeguamento di ciò che è detto a ciò che è), ma a un insieme di nozioni, di esperienze e di pratiche che, rendendo il mondo praticabile, strutturano la presenza soggettiva e collettiva.

Nel ragionare di conoscenze, occorre dunque togliersi dal naso gli occhiali scientisti: nessun criterio interno di efficacia, nessun obbligo metodologico specifico nato in una pratica specifica può essere impiegato nella valutazione di un'altra. Tutte devono essere guardate contro il solo orizzonte comune che tutte condividono: la restaurazione della presenza dei soggetti e dell'ordine del mondo.

Più utilmente ci si può interrogare, piuttosto, sulla qualità rituale o innovativa delle azioni di riordino: se esse siano già codificate, e quindi facciano riferimento a forme della crisi già note all'interno della cultura in cui operano, oppure ancora da inventare, e siano quindi strumenti per sondare ciò che è ignoto. In nessuno dei due casi la soluzione della crisi è garantita: per quanto rodate, le azioni di riordino non hanno mai esito certo. Nel secondo caso, tuttavia, non solo non è certo l'esito dell'azione, ma l'azione stessa è da inventare: il sistema di conoscenza a cui si fa riferimento, allora, viene sottoposto a una torsione che permette di verificarne la tenuta e, se il caso, di allargarne la portata. La distinzione fra questi due modi riprende quella, proposta da Remotti, fra l'antropopoiesi implicita e l'interrogazione aperta sulle forme di umanità possibili.

Nel primo caso, dunque, la crisi si manifesta all'interno di un quadro teorico che già ne conosce l'insorgenza e i decorsi, che dispone di strumenti messi a punto per il suo riordino e di praticanti con lunga esperienza. È all'interno di queste forme di conoscenza che trovano posto, ad esempio, gli interventi tecnici specifici, gli interventi di mediazione, e le piste che assumono il disordine come manifestazione iniziale di una chiamata particolare[147].

---

[146] De Martino 1977, p. 175.

[147] **Exempla**. Interventi tecnici specifici sono richiesti, ad esempio, a terapeuti e guaritori, indipendentemente dall'universo di riferimento entro il quale operano: che si tratti di un'operazione chirurgica o della costruzione di un amuleto, è solo il detentore di conoscenze e competenze specifiche a poter agire il gesto necessario. La mediazione è invece la creazione di situazioni nuove che obbligano coloro che vi partecipano secondo un modo nuovo, che non discende necessariamente dalle obbligazioni precedenti (ad esempio, sono mediatori i giudici che devono stabilire che cosa, volta per volta, sia giusto rispetto al caso in questione, e la cui sentenza ha valore di obbligazione per tutte le parti in causa). Per quanto riguarda l'interpretazione del disordine come segnale di chiamata, si pensi alla conversione religiosa o, da altre parti del mondo, all'accesso alla posizione di terapeuta: spesso queste piste si manifestano come

In altri casi, invece, la crisi si manifesta come emergere di qualcosa di ignoto, al quale si può rispondere sia riconducendolo al noto (e verificando quindi le diverse procedure di riordino a fronte di quello che sarà, a posteriori e se l'azione va a buon fine, una nuova casistica); oppure inventare azioni nuove, che modificheranno l'assetto delle conoscenze fin lì praticate ampliandone la portata.

Inutile aggiungere che la capacità delle diverse culture di continuare a far fronte alle crisi note e di approssimare i mezzi per far fronte a quelle ignote è fondamentale per la sopravvivenza dei collettivi nel tempo, ed è fra le zone più delicate della lavorazione antropopoietica.

§ La fine del mondo

Se le verità che ci strutturano e l'ordine del mondo che incarniamo non reggono l'incontro col nuovo, quel che è in gioco uno schema mentale o un'idea astratta, ma la nostra stessa presenza come soggetti nell'aprirsi pericoloso di ciò che De Martino chiamava *la fine del mondo*: il «rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile[148]».

La formulazione merita di essere guardata nel dettaglio: l'apocalisse culturale, o fine del mondo, non è la crisi come disordine del mondo, ma la crisi come impossibilità di riordinare il mondo. Il rischio non è relativo alla sola configurazione presente nel suo perdere di leggibilità, ma investe anche ogni possibile: il mondo culturale e la presenza precedenti non possono essere né ripristinati, né lavorati, né ampliati in nessuna maniera. I mondi possibili si chiudono.

Per valutare la potenza con cui l'apocalisse culturale colpisce soggetti e collettivi possiamo rifarci a qualche esempio "esterno". Quando, al termine della seconda guerra mondiale, all'imperatore giapponese Hirohito fu imposto, fra le altre cose, di dichiarare pubblicamente di non essere il discendente della dea del sole, in Giappone vi fu un'ondata di suicidi; l'evento non è dismissibile come fanatismo: l'umanità dell'imperatore era incompatibile con la visione del mondo che, fino a quel momento, aveva regolato le vite di moltissimi giapponesi; accettare quello che per noi è un fatto ovvio, comportava allora, per i Giapponesi, una completa ristrutturazione mentale, che molti hanno trovato insostenibile. In molti resoconti etnografici si incontrano descrizioni di casi di morte sopravvenuta a seguito di una violazione di tabù[149]; qualunque sia, dal punto di vista contenutistico, l'interdetto che il soggetto – volontariamente o involontariamente – si è trovato a violare, se quella particolare profanazione comporta la morte, nella più parte dei casi il soggetto effettivamente muore: si mette a letto e nel giro di qualche giorno si spegne, oppure subisce un incidente letale, e via così. Si tratta di casi particolarmente scandalosi per la mentalità occidentale perché, per questioni legate alla nostra storia culturale, abbiamo perso di vista quale sia l'effettiva potenza delle credenze sulla vita biologica del soggetto. La certezza culturale di essere destinati a morire per causa di un interdetto violato può effettivamente far ammalare e infine far morire il soggetto, la cui presenza crolla nella maniera più drastica possibile perché, portando su di sé un'impurità che reputa mortale, gli è impossibile mantenerla.

---

possibili per il soggetto solo a seguito dell'insorgere di una crisi profonda, che può prendere le forme del ritiro estremo dal mondo, del delirio o della malattia.

[148] De Martino 1977, p. 15.

[149] Si veda, ad es., De Martino 1948-1973; Mauss 1950.

Per molto tempo, come abbiamo visto sopra, siamo stati convinti che questa debolezza culturale fosse solo degli altri e che la traiettoria della nostra civiltà avesse definitivamente eliminato i rischi maggiori, conferendoci – grazie alla scienza, alla tecnica, ai progressi sociali e civili – una presenza globale solidissima. Gli ultimi decenni ci hanno invece rivelato che niente è definitivo, e che quel che è stato guadagnato può benissimo andare perduto. Nuove e diffuse forme di crisi della presenza si manifestano oggi entro i confini dell'Occidente. Sono diverse, dal punto di vista fenomenologico, da quelle descritte in ambito etnografico, ma uguale è il loro senso di fondo: la sopravvenuta impossibilità di abitare il mondo[150].

La fine del mondo segna il termine, anche biografico, dell'inquieto percorso demartiniano. Il tema della crisi ritorna prepotente in vesti, per così dire, ontologiche: non solo orizzonte di una presenza antica e fragilissima ma evento sempre possibile, rischio a cui tutti gli individui e tutte le culture restano esposti, che prende forme e nomi diversi a seconda delle circostanze, ma che non è mai davvero scomparso dallo sfondo. De Martino dedica un'ampia parte del testo all'analisi delle diverse forme di psicosi che colpiscono gli occidentali, lette – sulla scorta della psichiatria fenomenologica[151] – come modi specifici in cui la presenza può venir meno nella contemporaneità. Ai nostri giorni la questione è chiarissima, e proprio nei termini dell'analisi demartiniana: la diffusione del disagio psichico, così come le trasformazioni subite dalle configurazioni psicopatologiche, ne sono testimonianza, e così pure la scomparsa dei termini che mediano le relazioni, la diffusione di ritualismi di massa, la richiesta continua di cura, l'andamento liturgico del discorso sociale e la trasformazione della scienza da sistema teorico forte e fortemente protettivo a sistema di cattura che ingenera asservimento e perfino, contro tutte le sue premesse, superstizione.

C'è affinità di scopo fra i dispositivi tradizionali del mondo magico e quelli contemporanei della post-modernità: in entrambi i casi, si tratta di ricentrare una presenza che, per ragioni storiche differenti, è sul punto di venir meno. Viene meno quella di chi vive di caccia e raccolta come quella del depresso metropolitano: non allo stesso modo, ma tanto quanto. Ancora una volta, siamo di fronte alla molteplicità: *noi come gli altri*, a volte, troviamo inabitabile il nostro mondo.

§ Potere e dominio

Quanto le regole che operano entro ciascuna logica culturale siano tetto che ripara o prigione che rinchiude; quanto le piste che a partire da quella strutturazione si aprono siano sicure o

[150] **Exempla**. Negli ultimi due decenni il consumo di psicofarmaci è aumentato in modo esponenziale in tutto il mondo occidentale, facendo di antidepressivi e antipsicotici una delle fette più redditizie dell'industria farmaceutica (si parla di un aumento fino al 300% in Italia nell'ultima decina di anni, mentre a livello mondiale la più interessante espansione del mercato è stata determinata dall'inclusione fra gli acquirenti della popolazione pediatrica). Una parte di questo aumento può senz'altro essere attribuita al *disease mongering* (la pubblicizzazione, presso la popolazione generale e presso gli specialisti, di "nuove" malattie in cerca di rimedi specifici); un'altra parte ancora dipende, probabilmente, da un'eccessiva facilità nella diagnosi: con *depressione* s'intende, oggi, un insieme di sintomi e di stati mentali molto più ampio di quello che, fino a una ventina d'anni fa, portava questo nome; e l'accesso stesso agli psicofarmaci ha subito una banalizzazione. Ma tutto questo non sembra sufficiente a rendere conto dei numeri e del loro andamento: è possibile che l'epidemia depressiva manifesti una crisi generalizzata della presenza all'interno dell'Occidente, l'impossibilità soggettiva di far fronte a un mondo del quale non si dà più alcun senso collettivo, né alcuna lavorabilità soggettiva. Debord parlava, per le condizioni di vita che conosciamo, di «sopravvivenza aumentata»: uno stato in cui i mezzi di sussistenza sono non solo garantiti, ma largamente ipertrofici; e in cui, tuttavia, la vita – ovvero, ciò che non si riduce al mero campare – è particolarmente difficoltosa.

[151] Binswanger 1947-1955.

interessanti; quanto quelle chiuse siano precluse per sempre: tutto questo si può dire solo dall'interno di ogni singola strutturazione e determina l'inflessione delle esistenze individuali, nonché il destino di ciò che, negli individui, eccede la messa in forma. Il problema fondamentale con cui continuiamo a scontrarci è che nell'ambito del divenire umano ogni particolare messa in forma agisce attraverso un *potere* che continuamente rischia di farsi *dominio*[152].

Il potere è la capacità di agire efficacemente su un altro (sia esso un altro umano o non umano, mondo o soggetto) dando forma alla potenza che soggiace alla relazione[153]. Relazione di potere è quella che, nel divenire dei soggetti, conferisce una forma o direziona un processo *conservandosi prossima alla potenza*; che ripara dai rischi dell'apertura e individua, ma anche si tiene in contatto col divenire possibile. In quest'opera di messa in forma, il potere non dev'essere pensato come più negativo della forza di gravità o più malevolo di una formella con cui un bambino gioca sulla sabbia.

Questa definizione esce dallo schema antico del potere inteso come oppressione gerarchica, schiacciamento di alcuni individui da parte di altri; e considera il potere come forza ubiqua, sempre attiva bidirezionalmente in qualsiasi relazione, nell'esatta misura in cui gli individui coinvolti divengono e si modificano reciprocamente. Così riconfigurata, la questione del potere attraversa i soggetti al loro interno anziché dividerli tra loro, facendo di ciascuno un terminale che al contempo agisce ed è agito dal potere, esito di una miriade di relazioni che, lungo la sua storia, l'hanno effettuato come soggetto. Poiché tutte le relazioni sono relazioni di potere, non è possibile uscire fuori dal potere stesso: dal punto di vista del soggetto, non esiste alcun *fuori* del potere, né alcun *prima*.

Il potere agisce anche attraverso lo slivellamento degli individui, ciò che è avvertito a volte come intrinsecamente pericoloso o perfino inaccettabile. Nell'ottica culturale che ci è propria, il fatto stesso che ci siano slivellamenti di potere ci è fastidioso: ci è difficile riconoscerli senza percepirne, proprio a livello di stomaco, la pericolosità. Ma a caratterizzare l'Occidente non è tanto la diffidenza nel confronti delle situazioni di potere impari, quanto la scotomizzazione del rischio che esse, inevitabilmente, portano con sé – a tal punto che preferiamo il velo di cecità delle ideologie purificatrici (dall'idea dell'amore materno incondizionato e puramente benevolo all'ideologia delle istituzioni al servizio dei cittadini), pur di non affrontare la questione in termini realistici. La medesima diffidenza per le situazioni di potere impari conoscono anche molte altre culture, che hanno sviluppato nel tempo dispositivi sofisticati per far fronte al pericolo, e che di solito si basano sulla convocazione di terze parti[154]. Presso alcune civiltà esiste

---

[152] Foucault 1984b.

[153] Agamben 2006.

[154] **Exempla**. La questione del *terzo* è cruciale nell'area d'incrocio fra antropologia, terapeutica e politica. Per comprenderne la rilevanza bisogna uscire dal paradigma nostrano secondo cui cose e persone sono – o devono essere – univocamente buone oppure univocamente cattive, e mettersi nella posizione, propria alla gran parte dell'umanità, secondo cui qualsiasi cosa o qualsiasi persona che disponga di una potenza specifica la può applicare sia per il verso giusto che per quello sbagliato. Come assicurarsi che il terapeuta, la cui potenza tecnica è necessaria a curare il malato, non la impieghi poi anche per asservirlo? Come evitare che le trattative fra due capi non diventino una spartizione a danno dei sottoposti? Da molte parti si evita che questo tipo di circostanze degenerino codificando la necessità della presenza di una terza parte. Può trattarsi di un singolo individuo come, più spesso, di un gruppo, e si tratta di soggetti che hanno, a qualche titolo, una parte in causa rispetto alla questione (non dunque, come nel nostro modello, *arbitri neutri*), la cui presenza impedisce accordi surrettizi o manovre poco chiare. Per un esempio nostrano, si pensi a quanto ha fatto pensare e agire la questione della *presenza delle vittime*: parlare in presenza della vittima (che si tratti di un'aula di tribunale o delle più trite interazioni sociali) induce di per sé una differenza, impone maggiori cautele. La miriade di piccole violenze che punteggiano il discorso quotidiano si rivelano, in presenza delle vittime, per quel che sono: pochi se ne uscirebbero con battute antisemite, razziste o omofobe in presenza di

una vera e propria "igiene del potere" (e in questi termini possono essere descritte anche molte riflessioni della filosofia classica[155]): così il guaritore amazzonico che ha molto successo nel curare i pazienti che a lui si rivolgono dovrà periodicamente praticare astinenza e depurarsi; e gli spiriti che governano le guarigioni africane possono punire il guaritore che inorgoglisca o che abusi dei poteri che loro gli hanno conferito. La cautela nell'esercizio di un potere, la necessità di stare in guardia anche rispetto a se stessi, è una lezione da rimeditare.

La prima e primaria relazione di potere è quella attraverso cui i neonati della nostra specie sono soggettivati dagli adulti che li accolgono e che si trovano, rispetto a loro, nella massima possibile situazione di disparità, disponendo di ogni potere e di ogni possibilità di decisione a fronte dell'impotenza e della totale esposizione che caratterizzano invece il neonato. Ma è proprio, e solo, in questa disparità che è possibile il divenire del piccolo, che la potenzialità indefinita prende forma e contenuto e si fa, a sua volta, facoltà e potere[156]. Il ragionamento sul potere non può prescindere da questa scena primaria, dalla forza e dall'ambiguità di questo slivellamento iniziale così estremo; da ciò che, nell'attività banale e quotidiana del tirar su i bambini, *prende corpo*. Il potere è ciò che in questa relazione imprescindibile *effettua* l'umano; ciò che a suo tempo ha effettuato ciascuno di noi e senza cui la nostra biologia, lasciata a se stessa, avrebbe dato un precoce e radicale *forfait*.

Lo stesso *far divenire* che si trova nel movimento primario del crescere i bambini s'incontra poi, in fogge e misure variabili, in tutte le relazioni, e in modo specialmente evidente in quelle in cui vi sia fra i soggetti una riconoscibile disparità di potere: nella relazione di maestro-allievo; nel rapporto terapeutico; nella relazione di governo. Dove la disparità iniziale sia chiara, dichiarabile e indispensabile alla presa di forma, essa può essere vista nella sua funzione soggettivante, senza che vi sia bisogno di naturalizzarla o renderla trascendente: l'allievo impara, il malato guarisce, il governato tratta una migliore organizzazione delle cose. E cambiano, al contempo, anche coloro che tale potere esercitano: si soggettivano nel potere, imparano a padroneggiarlo, a trattenerlo. La cosa non va da sé: il rischio di attribuirsi in quanto individui qualcosa che sta nella relazione di soggettivazione è incombente e tragicamente reale.

Non è quindi la *quantità* di slivellamento a dover essere temuta, foss'anche la maggiore immaginabile; ma il *modo* dell'esercizio del potere all'interno di questo slivellamento. Il pericolo non sta nella disparità di per sé, ma nella possibilità che lo sbilanciamento trascorra in dominio. Il che, naturalmente, accade spessissimo.

Il potere manifesta una propensione a cristallizzare in dominio. Nella relazione di dominio l'assoggettamento si fa preponderante rispetto alla soggettivazione. L'individuo è assoggettato ad altro: a un altro uomo, a un apparato, a un'idea, a una sostanza; il suo divenire bloccato, le possibilità di ulteriore soggettivazione sbarrate. Lo slivellamento iniziale si fa rigido e immodificabile: uno dei termini della relazione è sempre in posizione forte, l'altro sempre in posizione debole. O anche, nel caso di relazioni sostanzialmente paritarie, la relazione stessa si fa fossile, una delle sue forme mutevoli calcifica e va in stallo. È in gioco la relazione con la potenza. Ciò che si presenta a livello fenomenologico come irrigidimento corrisponde, a livello

---

rappresentanti delle suddette categorie. Allo stesso modo, quando si è trattato di decidere se e come proseguire le sperimentazioni "scientifiche" sugli animali, nelle aule dei tribunali coloro che erano contrari hanno dovuto farsi, a tutti gli effetti, portavoci delle vittime: *parlare per* coloro che non hanno parola e impedire, con la loro presenza, la deriva di un discorso fatto in assenza delle vittime.

[155] Hadot 1995; Foucault 2009.

[156] Butler 1997.

di individuazione, allo sbarramento del possibile e della sua prestazione più propria: quella di sospendere, di disapplicare[157].

Il dominio preclude la potenza, sia come mero possibile, sia come sospensione dell'attuale. Chi subisce un dominio non solo non può *fare altrimenti*, ma non può neanche *interrompere il far così*. Fra il soggetto e la logica che lo agisce non è più possibile alcuna distanza. Ciò che la relazione di dominio occlude non è questa o quella realizzazione particolare, ma la potenza in quanto tale: la distanza fra lo stimolo e la risposta, la facoltà di fare o non fare, la possibilità di *non fare* e quella di *non non fare*. Il suo tratto più caratteristico non è tanto la forma specifica di ciò che vi viene imposto, quanto la preclusione di ogni altra forma. *Devi questo* significa *non puoi nient'altro che questo*. La coazione a ripetere, il presente che si fa eterno sono tratti fenomenologici tipici.

La questione delle relazioni di potere/dominio nell'individuazione collettiva è cruciale. La plasticità umana fa sì che in ogni momento l'individuazione possa canalizzata in modo molto stretto e perfino bloccato; i dispositivi che tolgono la paura possono anche, rovesciati, farla fiorire rigogliosa. «Qui è possibile la vita» potrebbe essere il motto del potere che ripara; «solo qui è possibile la vita» l'insegna del dominio che rinchiude. La definizione di apocalisse culturale come il «rischio di non poterci essere in nessun mondo culturale possibile[158]» ben si attaglia a qualsiasi drastico venire meno della presenza soggettiva: i "mondi possibili" sono, qui, quelli che si aprirebbero alla soggettività in divenire se essa avesse accesso alle facoltà sue proprie. *Non esserci più in nessun mondo possibile* significa allora *essere solo nel mondo attuale* – ovvero essere sganciati dall'unico spazio abitabile, quello in cui potenza e atto s'incrociano e s'intrecciano e in cui manifestano la loro reciproca irriducibilità.

I modi della frammentazione sono molti. Può avvenire tramite partizione interna (in ruoli, in tempi, in funzioni, in compiti) o esterna (in classi, in identità, in etnie, in religioni, in partiti, in squadre di calcio ecc.); tramite autonomizzazione delle fasi (nella malattia, nella schizofrenia, nel piacere coatto) o delle forme (istituzioni o appartenenze che diventano l'intero del vivibile); per separazione non revocabile di spazi e tempi (è il caso del "mondo segreto" della stregoneria, o della mafia, o della massoneria); per alienazione. Il dominio può prendere le forme dell'oppressione odiosa come quelle della delicata persuasione. Vi sono relazioni di dominio in apparenza assai confortevoli, in cui nulla di comodo sembra mancare a nessuno e in cui gli attaccamenti non paiono troppo dolenti; la questione non è quanto comoda sia la situazione, ma quali possibilità vi siano di modificarla, in tutto o in parte, nel momento in cui si avvertissero delle scomodità o si desiderasse altro. Di converso, vi sono relazioni apparentemente molto povere o sgradevoli che tuttavia restano lavorabili.

Il blocco e la frammentazione coinvolgono tanto i dominanti quanto i dominati. In un contesto che rende impossibile l'esperienza, il vantaggio di posizione può essere comodo per i dominanti, ma certo non è di per sé soggettivante. Torniamo all'esempio della relazione adulto-neonato. La potenza materna è altissima nella disparità d'individuazione fra madre e bambino e si converte in una serie di atti forti di cura, plasmazione, accoglimento e messa in forma. Fin da subito questi atti devono sapersi modificare per seguire il divenire della nuova soggettività che si va formando nel bambino, nonché le trasformazioni nella soggettività stessa della madre. Non si tratta di dismettere una potenza, quanto semmai di esercitarla nel modo giusto rispetto al momento e alla relazione: di averne padronanza. Solo così la potenza può mantenersi tale senza

[157] Agamben 2005.

[158] De Martino 1977, p. 15.

diventare coazione a ripetere. Se gli atti non cambiano, la madre ne è prigioniera tanto quanto il figlio: asservita alla manifestazione e alla reiterazione di una potenza che, nella impossibilità di trasformarsi in altro e di disapplicarsi, diventa impotenza e coazione. Si instaura così una relazione di dominio in cui tutti sono fissati in una parte e in cui, della potenza che essi portano, va in onda, a ripetizione, una sola scena a cui entrambi sono condannati.

Vi è dunque dominio quando il soggetto è incapace di sospendere ciò che agisce e che lo fa agire: che sia la sigaretta, la produttività sul lavoro, lavarsi la faccia al mattino, l'idea di salvezza, l'obbedienza al superiore o l'ossessione amorosa. Eppure, in tutte queste forme c'è stato, probabilmente, qualcosa di soggettivante; in altri momenti l'accesso a quegli stessi atti e la relazione con quelle entità (materiali o immateriali che siano) ha messo l'individuo in connessione con una potenza, con la capacità di muoversi in un contesto, con parti di sé; l'ha costruito. Ma il contenitore che plasma può diventare gabbia, l'attaccamento che ha liberato schiavitù senza termine. Ogni forma e ogni relazione può essere tanto strutturante e favorevole alla soggettivazione, quanto costringente e ostile al divenire del soggetto; e può agire in modo diversissimo su soggetti diversi, così come sul medesimo soggetto in tempi differenti.

Non abbiamo quindi a che fare con categorie disgiunte di contenuti o dispositivi (contenuti buoni vs. contenuti cattivi, dispositivi del potere vs. dispositivi del dominio): continuamente la potenza necessita di una messa in forma, continuamente la soggettivazione prosegue nelle forme e trattenendo la chiusura delle forme; e continuamente questo processo viene tradito con la fossilizzazione, la chiusura, la frammentazione, la separazione dei soggetti dalla loro potenza – con tutto ciò che, infine, è dominio.

Per comodità di visione, la questione del potere e del suo trascorrere in dominio può essere guardata sotto l'aspetto "macro", di strutturazione generale delle cose (sistemi politici, sociali ed economici; governamentalità; macchina burocratica e sistemi di scambio; sistemi di parentela; modi di conoscenza e di trasmissione del sapere ecc.); oppure sotto l'aspetto "micro" (strutturazione del soggetto entro una famiglia, relazioni fra soggetti, organizzazione delle famiglie, dei quartieri, dei gruppi di pari; coazioni individuali; responsabilità, ecc.). Il punto cruciale è la saldatura fra ontogenesi e politica, la coincidenza di micro e macro (di organizzazione del mondo e di emozioni, di struttura delle cose e di struttura del sé) nel soggetto. La continuità e coestensionalità fra i due momenti, più ancora degli esiti specifici di ciascun momento, è ciò che va indagato. È *nell'individuo* che i due ambiti si saldano, che la struttura si fa psiche e soggetto e questi, a sua volta, si fa agente della struttura; è qui, anche, che si effettua la trasformazione del potere in dominio. Psicologia e politica sono *recto* e *verso* di una medesima pagina[159].

Il dominio è difficile da spezzare non *nonostante*, ma *perché* dimezza i soggetti. Nessuna natura intrinsecamente libera si ribella a ciò e non c'è nessun fiorire radioso di umanità a farsi beffe dell'oppressione: l'umanità che resiste al deserto è quella che conosce l'ubicazione dei pozzi e che sa ripararsi dalle tempeste, non quella che mangia sabbia. Ma conosce la dislocazione delle fonti e sa costruire ripari solo chi l'ha imparato. Individui la cui precoce (e quindi ancora fragile) soggettivazione è bloccata in una situazione di dominio risultano spesso

---

[159] **Exempla**. Dove le condizioni storicamente createsi siano percepite come necessitanti o immodificabili, il dominio sta nel non poter più immaginare di cambiare qualcosa che pure, in ultima analisi, dipende da noi; esso agisce come introiettamento soggettivo della logica delle cose, fattasi autonoma e meccanica. Nei casi più avanzati, al dominio è funzionale un'ideologia che illuda, così facendo, di agire per libera scelta e in vista della nostra soggettivazione. È quanto accade nell'Occidente contemporaneo, dove la macchina governamentale sembra completamente autonomizzata rispetto alle necessità che stanno alla sua base e che essa dovrebbe servire, e gira secondo logiche indipendenti da quelle umane (Pignarre & Stengers 2005; Coppo et al. 2008).

dimidiati, "interrotti", e tenderanno a riprodurre a loro volta l'unico contesto che hanno conosciuto[160]. La fuoriuscita dal dominio richiede la costituzione del soggetto al di fuori del dominio, ma il dominio è precisamente ciò che tale costituzione impedisce. In una situazione di dominio perfetto nessuna resistenza è più possibile perché non residua alcun soggetto in grado di resistere: questo è il capolavoro d'ingegneria sociale dei regimi totalitari, ed è quel che sanno bene i torturatori. Nel dominio perfetto non c'è più soggetto ma *nuda vita*[161]. La questione è psicologica solo nella sua forma visibile; è poi immediatamente politica; ed è infine ontologica.

Nelle relazioni fra soggetti e nella strutturazione dei sistemi, il dominio è sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Nella sua forma più essenziale, esso consiste nell'estrazione di valore (sia esso valore economico, come nella tradizione marxiana, o autovalorizzazione, come nelle analisi di Lacan e Foucault) a partire dallo stato di bisogno dell'altro e dalle coazioni proprie. Per via di una lunga tradizione, il dominio ci è facile da vedere fuori di noi, come struttura generale imposta alle relazioni fra umani, come oppressione di un individuo su un altro, come malevolenza che si fa strada nel mondo, come soggezione a un comando ostile e armato; più difficile e faticoso è vederlo in noi, come rischio implicito di qualsiasi relazione, nelle nostre collusioni con ciò che non vogliamo, nel nostro essere olio negli ingranaggi della macchina che ci schiaccia. Per le stesse ragioni, il trascorrere del potere in dominio può essere giudicato solo all'interno del sistema in cui avviene: è una funzione locale. Salvo casi estremi (che, sfortunatamente, non sono così rari), non si possono applicare le categorie nostrane a situazioni lontane: i dispositivi vanno visti sullo sfondo della logica che ne fa uso, e non sullo sfondo della logica nostra.

Nel processo di apprensione di se stessi attraversi gli altri e degli atri attraverso di sé che caratterizza lo sforzo antropologico, due cose risultano specialmente difficili: riconoscere le propria collusioni col dominio, e individuare le libertà altrui. (Di converso, è fin troppo facile far leva sulle proprie libertà e indignarsi per le altrui servitù.) Riconoscere in sé la collusione col dominio non è solo difficile: spesso è anche doloroso. Ma è il punto in cui ogni autentica fuoriuscita dai sistemi di dominio sta o cade. Uscire dalle relazioni di dominio significa uscire dai *nostri* blocchi, dalle nostre coazioni: non già spaccare il mondo, ma spaccare le relazioni che, nel mondo, fanno servi noi e gli altri.

§ Fare e disfare

La distinzione fra potere e dominio permette di tracciare una linea di demarcazione che evita il rischio più tipico del relativismo ingenuo: quello di cadere in una notte in cui tutte le vacche sono grigie, e in cui tutto vale tutto e la scelta è paralizzata. Ma essa ci permette anche un ulteriore affondo teorico nel funzionamento dei contesti cupi del dominio.

Gli esseri umani *sono fatti*: accolti, plasmati, potenziati, curati, accompagnati. Allo stesso modo, e lungo le stesse linee, possono essere *disfatti*. Alcuni dei processi di soggettivazione visti sopra (l'iniziazione, l'accesso ad alcuni saperi ecc.) richiedono una previa destrutturazione:

---

[160] **Exempla**. Blocchi di questo genere possono presentarsi sia nella biografia individuale che nella più ampia "biografia collettiva" che lega gruppi di soggetti a una medesima storia. Per quanto riguarda il primo caso, è noto ad esempio dagli studi della psicologia che coloro che hanno subito violenza da piccoli tendono, una volta adulti, ad agire a propria volta la violenza; analogamente, ci sono traumatismi famigliari che vengono passati di generazione in generazione (antenati morti in modo ignobile o che hanno compiuto azioni indegne, segreti di famiglia ecc.: v. Schützenberger 1998) e traumi storici in grado di modificare profondamente la strutturazione delle generazioni a venire (per il caso degli ebrei nati dopo la Shoah, v. Zajde 1993).

[161] Agamben 1995.

ma si tratta pur sempre di processi miranti a un individuo potenziato, a una soggettivazione ulteriore. Vi sono casi, invece, in cui il disfacimento dei soggetti non mira a null'altro che all'instaurazione di un dominio, e sono quelli che qui ci interessano.

Paradossalmente, ma non troppo, anche il dominio, come il potere, agisce una messa in forma: se così non fosse, i soggetti morirebbero (o comunque sarebbero troppo infragiliti per poter produrre valore da estrarre). Il dominio deve quindi agire come contesto strutturato, zona di cui si può fornire una *logica di funzionamento*. Ma mentre il potere opera *con* e *in vista della* interezza dell'individuo, il dominio agisce invece frammentando l'individuo, separandone le fasi, bloccando il preindividuale e, più in generale, risolvendo l'individuo a un livello che non è quello dell'individuazione collettiva. Un mero *vivere animale*, si potrebbe dire – se non fosse che, nel processo di soggettivazione, la nuda biologia non è mai presente in quanto tale e tutte le fasi sono già prese, fin dall'inizio, in un divenire complessivo. La cultura variabile non si aggiunge come un vestito sopra una biologia soggiacente e universale: la riprova al negativo è che, quando un soggetto viene drasticamente de-soggettivato, quel che resta non è "l'animale nell'uomo" ma una materia vivente lacerata, frammenti privi di continuità e in cerca di una messa in forma qualchessia.

La messa in forma nel dominio può agire sia mimando l'individuazione collettiva primaria (quella che Remotti chiama «antropopoiesi di tipo I»), sia mimando le procedure iniziatiche, i processi che riaprono individui già soggettivati nel modo primario per riconfermarli esplicitamente e conferire loro un nuovo status. Nel primo caso rientrano i processi di deumanizzazione di intere popolazioni attuati attraverso un lento stillicidio di modifiche alla vita collettiva; la cattura nella paranoia; le istituzioni totali[162]. Nel secondo caso rientrano quasi tutte le forme di addestramento all'uso della violenza e la "fabbricazione" degli aguzzini[163]. Infine, il dominio può agire aprendo i soggetti senza poi richiuderli, disaffiliarli bruscamente dai legami che portano senza riaffiliarli a nuovi legami. In questa destrutturazione drastica l'individuo si ritrova nella situazione di esposizione propria del neonato, che è però intollerabile e pericolosissima per l'adulto; è quanto si vede nella tortura, nelle procedure di accesso ai campi e in certe forme di cattura entro gruppi il cui scopo reale non è dichiarato o dichiarabile (sette, mafia, gruppi criminali, spionaggio ecc.)[164].

---

[162] **Exempla**. Molta letteratura scientifica si è sviluppata, ultimamente, attorno alla questione dell'adesione (volontaria? non volontaria? coatta?) della popolazione tedesca nel suo complesso al progetto di sterminio nazista. È una lettura istruttiva: mentre sono abbastanza chiari i procedimenti per la disumanizzazione rapida di alcuni individui, i processi lenti di disumanizzazione di intere popolazioni sono invece assai meno noti, e quel che comincia a emergere dagli studi storici sul periodo nazi-fascista è ben poco lusinghiero rispetto al presente (Klemperer 1947; Beradt 1966; Goldhagen 1996; Hartmann 2008; Sarfati 2008). Alcuni ottimi testi indagano poi il nesso fra totalitarismo e clima psicologico, la connessione fra quel che accade a livello macro-politico e il tipo di curvatura che questi eventi imprimono alla psiche individuale (Forti e Revelli 2007; Recalcati 2007).

[163] Sironi 1999, 2007.

[164] **Exempla**. I campi di concentramento sono l'esempio paradigmatico di questo genere di procedure. Nati per ovviare agli inconvenienti delle fucilazioni di massa (che provocavano pessimi effetti di rimbalzo sui fucilatori e quindi, a lungo andare, la demoralizzazione delle truppe e la defezione: Browning 1992; Breton 2009), i campi erano esperimenti di apocalisse culturale scientificamente realizzata, il cui scopo era quello di ridurre quanto più rapidamente possibile i soggetti che vi accedevano a un livello che non è quello proprio dell'umano, in modo da rendere possibile agli esecutori lo sterminio di massa e l'annientamento. Una simile operazione non può essere improvvisata: le SS disponevano di procedure metodiche, efficaci, pulite. Si cominciava con condizioni di viaggio insostenibili, che annullavano ogni spazio di intimità, impedivano ogni forma di costume e, soprattutto, cancellavano la rigorosa separazione di vita e morte che regola la vita ordinaria e l'impianto psichico-affettivo. Una volta a destinazione, seguiva quel vero e proprio capolavoro di deumanizzazione che era il rituale di accesso ai campi, in cui gli individui venivano spogliati – letteralmente e metaforicamente – di ciò che è, per ciascuno, l'essere-nel-mondo come umano (i vestiti, i capelli, il genere, il nome, le forme del corpo) e strappati a ogni relazione precedente. Una

Che tipo di individuo è dunque prodotto dalle logiche di dominio? Quale "forma di umanità" viene espressa nell'assoggettamento e nella desoggettivazione? Molto dipende, ovviamente, dal tipo di dominio, dalle condizioni in cui viene esercitato e dallo scopo (segreto o evidente) che esso si propone. È qui che un'analisi delle logiche in azione nei contesti di dominio può fornire elementi utili alla comprensione del fenomeno in generale. L'esercizio non è semplice né piacevole: da un lato, espone chi lo fa alla conoscenza di fatti che, spesso, si preferirebbe ignorare, e che agiscono sul ricercatore una sorta di "rimbalzo della violenza", assai spiacevole e lungo da "digerire". Inoltre, le logiche di dominio presentano spesso il dilemma dell'adesione volontaria: quand'anche sia chiaro, da fuori, che una certa situazione è di dominio, nulla garantisce che i dominati vogliano uscirne (l'azione tipica del dominio, abbiamo infatti visto, è quella di produrre individui a esso conformi).

Qui non affronteremo ulteriormente queste questioni – che tuttavia, dal punto di vista dell'analisi del nostro presente e dell'eredità che esso ci porta, restano cruciali e ancora troppo poco affrontate.

§ Verso una teoria degli attaccamenti (ovvero, della libertà, ovvero, della conoscenza)

Ciascuna cultura umana, dunque, *lega* i propri membri dando loro un posto entro cui la crescita sia possibile senza eccessiva fatica, in cui l'esposizione al mondo che caratterizza gli umani al loro arrivo non diventi mortale. L'insieme di questi attaccamenti, del potere e del dominio che esercitano sul soggetto, *fanno* il soggetto.

Bruno Latour ha proposto un abbozzo di *teoria degli attaccamenti* (differente dalla *teoria dell'attaccamento* di Bowlby[165]), che meriterebbe di essere sviluppata sia in base alla letteratura etnografica che attraverso l'osservazione smaliziata di quanto avviene dalle nostre parti[166].

Latour comincia prendendo atto dell'insufficienza di una delle più persistenti idee/ideologie occidentali: quella secondo cui l'individuo umano sarebbe innanzi tutto, e in primo luogo, un soggetto compiuto, autosufficiente, che intrattiene col mondo e con gli altri individui rapporti esteriori. Quest'idea di individuo, che è stata storicamente utilissima nel processo di fuoriuscita dalla soggezione teologica, influenza in modo talmente profondo la contemporaneità dell'Occidente che è difficile anche solo enumerarne le istanze. Essa è alla base di tutta la concezione dei diritti e dei doveri; di gran parte della maggiore tradizione filosofica (da Hobbes a Rousseau, da Hegel a Rawls); e dei rompicapi legislativi (questioni dell'aborto, del testamento biologico ecc.). In questa visione, l'autonomia del soggetto, la sua emancipazione e quindi la sua libertà si oppongono frontalmente alla sua soggezione, alla sua alienazione e, in breve, alla sua non libertà. Ma è una visione troppo semplice, perfino semplicistica, di che cosa sia un soggetto, e che infatti non sa rendere conto di fenomeni quali il rifiuto dell'autonomia, l'instaurarsi di

volta all'interno, arrivava l'arbitrio delle procedure e degli ordini, il cui rigore era pari solo all'assurdità, e che ottenevano l'effetto di divaricare mondo e conoscenza, passato e presente, eventi e cognizione che di essi si può avere. Si noti come, in queste procedure, *tutti* gli ordinatori fondamentali vengano messi sotto attacco: quello che regola il rapporto fra vivi e morti (la promiscuità coi cadaveri durante il viaggio), quello che partisce i sessi (la rasatura e i vestiti rendevano tutti uguali), quello che ordina le classi d'età (nessuna differenza di trattamento per bambini e adulti, e quindi nessuna possibilità di protezione), quelli che assegnano gli individui ai gruppi (ogni legame è strappato), e infine quello, ancor più fondamentale, che garantisce la regolarità del mondo, il riferimento delle parole e la validità della conoscenza.

[165] Bowlby 1969-1999, 1973, 1980.

[166] Latour 2000.

regimi autoritari, il legame fra paranoia e politica[167], l'andamento epidemico della depressione, né riesce a uscire dalla miriade di alternative infernali che costellano la discussione etica.

Molto più utile, alla luce di quanto fin qui visto, considerare gli esseri umani come soggetti che avvengono in un mondo (fatto di altri umani, di non umani, di entità materiali e immateriali ecc.) al quale vengono culturalmente attaccati tramite molteplici legami, che al contempo li *tengono*, li *sostengono* e li *trattengono*.

> La questione non si pone più di sapere se si deve essere liberi o legati, ma se si è legati bene o male. La vecchia questione faceva della libertà e dell'autonomia del soggetto il bene sovrano (...). La nuova questione non rimanda al soggetto, alla sua autonomia, al suo ideale di emancipazione, non rimanda neppure alla oggettivazione o alla reificazione che ci farebbe perdere la nostra autonomia: ci obbliga a considerare la natura precisa di ciò che ci fa essere. Se non si tratta più di opporre attaccamento e distacco, ma i buoni e i cattivi attaccamenti, c'è solo un mezzo per decidere della qualità di questi legami: informarsi su ciò che sono, su ciò che fanno, imparare a essere influenzati da loro[168].

Gli attaccamenti non sono qualcosa di cui si possa fare a meno come di un vestito o di un orpello; essi sono, letteralmente, ciò che tiene in vita. Tanto più profondo e radicato un attaccamento, tanto più difficile toglierlo – e quando un attaccamento profondo è anche un cattivo attaccamento, sono guai.

La presenza al mondo di de Martino è l'insieme degli attaccamenti di un soggetto. Nel loro cozzare, nel loro essere al contempo relazione, potenza e limite, gli attaccamenti sono, contemporaneamente, quel che ci tiene al mondo in una determinata maniera e quel che rende la nostra presenza al mondo problematica.

Vediamo qualche esempio. Un attaccamento che per molti occidentali – ivi incluso per chi scrive – è di fondamentale importanza è quello all'idea secondo cui tutti gli uomini nascono uguali e quindi a ciascuno devono essere date le condizioni per il più ricco sviluppo soggettivo possibile. Per molti di noi è difficile anche solo immaginare che non sia così, ma questa non è affatto una costante universale: vi sono luoghi, altrove, dove chi nasce in posizione subordinata non pensa affatto di essere vittima di un'ingiustizia universale, e si acconcia senza troppo risentimento a una condizione esistenziale che sarebbe per noi inaccettabile. Ancora: è comune osservare coppie fortemente legate che continuano negli anni a ricadere nelle medesime sofferenze, o genitori e figli replicare per decenni interi le medesime scene-madri: la profondità dell'attaccamento non dice nulla sulla qualità del legame. Ed è altrettanto comune osservare come l'attaccamento a un'idea, a un luogo o a una bandiera possa facilmente essere piegato in identificazione, con la conseguente perdita di ogni distanza fra il soggetto e il legame che lo muove, e quindi l'annullamento di ogni spazio di manovra.

A questo punto, Latour fa un passaggio cruciale. Per molto tempo, scrive, abbiamo confuso il sogno di una *vita senza dominio* con quello di una *vita senza attaccamenti*. Il progetto di emancipazione passava, pertanto, per lo sganciamento dei soggetti dai legami del loro mondo, nell'idea che la libertà potesse coincidere con la totale autodeterminazione. Quanto questo progetto fosse fallimentare lo testimonia l'attuale crisi occidentale della presenza: la rescissione dei legami equivale alla rescissione del senso (e, altrettanto spesso, alla cattura dentro uno pseudo-senso legato agli imperativi del godimento coatto e dello spettacolo). In più, in quest'ottica è altresì chiaro come anche noi, come tutti, siamo attaccati a idee che ci dominano:

---

[167] Forti & Revelli 2007.

[168] Latour 2000, pp. 14-15.

(quella di emancipazione, ad esempio; o l'opposizione di natura e cultura; o l'assolutezza della verità scientifica); ma, a differenza degli altri, noi scambiamo il contenuto dei nostri attaccamenti con la libertà, e pretendiamo di imporre a tutti i contenuti specifici di ciò che lega (e domina) noi.

Un progetto di emancipazione all'altezza dei tempi farà tesoro di quanto appreso, e non costringerà più a identificare il dominio con l'attaccamento e la libertà con lo scioglimento dei legami. Piuttosto, esso identificherà la libertà con la possibilità di liberarsi dal dominio *in ciascun punto* della rete di attaccamenti – ovvero, con la possibilità di lavorare ciascun attaccamento in modo da riconoscergli tutto il potere di cui è carico senza che questo diventi dominio.

In questo passaggio, commenta ancora Latour, bisogna passare dall'ottica dei verbi transitivi (in cui un agente attivo agisce su un soggetto passivo: qualcuno fa, dunque, e qualcuno è fatto) a quella dei verbi mediani, in cui ogni fare è anche, contemporaneamente, un far-fare e un essere fatto. La dinamica del potere analizzata sopra rientra precisamente in questa contemporaneità del fare, del far-fare e dell'essere fatto: un farsi reciproco delle parti in causa; e il dominio coincide, in questa traduzione, con la sclerosi che riduce la molteplicità reciproca e riflessiva all'univocità transitiva in cui qualcuno *fa* e qualcun altro *è fatto*.

È un quadro di emancipazione che permette infine di uscire dall'opposizione fra noi, occidentali liberi da tutti i vecchi servaggi e anelanti a libertà ancora maggiori, e tutti gli altri, talmente asserviti a vecchi modi dell'umano da dichiarare di non poter proprio vivere senza essere continuamente in collegamento con il villaggio, con il padre o la madre, o peggio ancora con questo o quello spirito. Tutti siamo attaccati (a questo o a quello poco importa), e tutti siamo nella necessità di essere attaccati bene, e di poter lavorare a sciogliere gli attaccamenti cattivi. La qualità e la solidità della presenza, singolare e collettiva, dipende proprio da ciò: dalla bontà degli attaccamenti che la fanno.

Sono buoni, in termini generalissimi, gli attaccamenti che stanno nella dinamica del potere: quelli che rinforzano il soggetto, che nel prendere danno, che lo proteggono, che gli permettono di esplorare il nuovo e di integrare le esperienze, che restano aperti al divenire; sono cattivi, ancora in termini assai ampi, gli attaccamenti che si muovono nella logica del dominio: che prendono senza dare, che non si integrano nell'esperienza, che recidono gli altri attaccamenti, che indeboliscono il soggetto, che lo espongono a rischi esorbitanti, che lo catturano, che lo isolano.

Dopo aver imparato a non prendere le civiltà altrui per barbarie, possiamo ora imparare a evitare un secondo errore fatale: quello di prendere la barbarie nostra per civiltà[169]. Quanti, degli attaccamenti che ci tengono al mondo, agiscono la dinamica del potere e quanti agiscono quella del dominio? Bisognerebbe fare un conteggio onesto non solo di quello che *non possiamo fare*, ma anche di ciò che *non possiamo non fare*[170]. L'esito del conteggio potrebbe risultare sorprendente, e smorzare un po' la nostra presunzione di libertà.

---

[169] Tiqqun 1999; Coppo et al. 2008.

[170] **Exempla**. Molte donne occidentali guardano con orgoglio (e giustamente) alle lotte che hanno portato, nell'arco del Novecento, alla possibilità di uscire dal ciclo forzato delle gravidanze tramite la contraccezione, ciò che ha permesso anche notevoli evoluzioni nella relazione tra partner. In base a questa nostra libertà, giudichiamo con sdegno e raccapriccio la situazione di donne, appartenenti ad altre culture, che «ancora oggi sono costrette» a partorire una decina di figli. L'elogio della libertà nostra di non avere figli fa il paio con la deprecazione dell'obbligo altrui ad averne molti. Ma è una visione troppo semplice. Per cominciare dal lato della costrizione, bisognerebbe prima sentire le altre donne: perché se molte, in molte parti del mondo, parlano del numero di gravidanze come di una sorta di condanna che tocca subire in quanto donne, altre invece rivendicano con fierezza la loro capacità generativa e trovano nel numero di figli una pienezza esistenziale insostituibile. Lo stesso fenomeno, dunque, che in alcuni luoghi

Resta un'ultima questione, cruciale: come si lavorano gli attaccamenti?

Conoscendoli. Sapendo quello che ci fanno; quel che fanno di noi (che tipo di umano ci fanno essere); che cosa esigono da noi (gli attaccamenti vanno nutriti, così come si nutrono le amicizie); quale potenza ci conferiscono; quali limiti ci danno; lungo quali linee possono scivolare in dominio; che cosa li preserva nel tempo e che cosa li brucia; come si trasmettono. Degli attaccamenti si dà, insomma, solo una conoscenza situata, una conoscenza che nasce dentro l'attaccamento e quindi nella relazione (che si tratti dell'idea di natura come garante della riuscita sperimentale nella scienza o dello spirito di un antenato come garante della posizione del soggetto che porta il suo nome nei sistemi animisti). Ciascuna conoscenza comporta obbligazioni specifiche, ed è proprio questa assunzione delle obbligazioni a discriminare i cialtroni da coloro che sanno. Chi sa, sa anche che per sapere bisogna entrare in rapporto con gli enti in una certa maniera, con certi criteri, secondo certe modalità; chi fa finta di sapere, invece, non rispetta queste obbligazioni.

Ne segue che è conoscenza valida quella che è in grado di *costruire presenza*. Tale costruzione può avvenire per accumulo di nozioni empiriche; tramite l'azione su un contesto dato, come soluzione efficace a un problema o a una crisi; per connessione del soggetto con altri soggetti (umani e non umani); tramite l'esplorazione delle profondità della *psyché*; per l'incontro con una sostanza; per esposizione a un contesto; e via dicendo. Non ci sono valori o disvalori assoluti, validi *sub specie aeternitatis*; ma solo movimenti differenziali, di cui può rispondere soltanto il soggetto di tale presenza. La conoscenza come costruzione di presenza coincide con l'esperienza, con un passare attraverso e un essere, in tale passaggio, modificati e quindi, anche, con la modificazione del passaggio, con la soggettivazione come creazione di un modo di vita abitabile. Anche dal punto di vista della conoscenza come azione efficace sul mondo, cosa significhi "efficace" e quali siano le caratteristiche e i vincoli del contesto sono parametri da specificare volta per volta, dei quali non si dà universalità – anche perché il soggetto che costruisce conoscenza facendo esperienza, con tutti gli attaccamenti che gli permettono di stare al mondo in modo decente, fa parte del contesto su cui agisce.

La conoscenza, in breve, è qualcosa *che fa il soggetto*: il soggetto la fa e ne è fatto. Essa comporta una trasformazione, e fa prendere al soggetto una pista soggettivante e conoscitiva specifica. Non coincide con la disponibilità di verità specifiche, quanto con una modalità di accesso a una verità: a certe conoscenze accedono solo certi soggetti. È la problematica dell'*askesis*, la conversione richiesta a chi voglia avere accesso a determinate verità, che l'ultimo Foucault, sulla scorta di Hadot, ha rintracciato nella filosofia greca.

> Accettate, provvisoriamente, di definire "filosofia" quella forma di pensiero che si interroga non tanto su quel che è vero e quel che è falso, bensì su ciò che fa sì che vi sia e che vi possa essere del vero e del falso, e che si possa, oppure no, far prevalere il vero rispetto al falso. Proviamo, insomma, a definire filosofia la forma di pensiero che si interroga su ciò che permette al soggetto di avere accesso alla verità, la forma di pensiero che cerca di determinare le condizioni e i limiti entro cui può avvenire l'accesso del soggetto alla verità. Ma se definiamo così la "filosofia, allora credo che potremo definire "spiritualità" la ricerca, la pratica e l'esperienza per mezzo delle quali il soggetto opera su se stesso le trasformazioni necessarie per avere

---

si presenta come oppressione, da altre parti può avere il valore della scelta e della pienezza. E inoltre, troppo poco ci si domanda, dalle nostre parti, se la nostra reale libertà di non avere figli sia accompagnata anche da una reale libertà di averne – e qui potremmo scoprirci, malgrado la nostra retorica di liberazione, asservite a un altro sistema oppressivo, e di fatto prive della possibilità di scegliere davvero fra tutte le opzioni. (Ciò che *non si può non fare* è un padrone altrettaneto esigente di ciò che *non si può fare*: Ivan Illich (2005) afferma che fare esercizio di rinuncia a qualcosa che ci sembra imprescindibile, lungi dall'essere una mortificazione, è una pratica di libertà; e che solo nella presa di distanza da questi attaccamenti esigenti ci si rende conto della reale portata della libertà di cui disponiamo.)

> accesso alla verità. Definiremo insomma "spiritualità" l'insieme di quelle ricerche, di quelle pratiche e di quelle esperienze che potranno essere costituite dalle purificazioni, le ascesi, le rinunce, le conversioni dello sguardo, le modificazioni d'esistenza, e così via, che non tanto per la conoscenza, bensì per il soggetto, rappresentano il prezzo da pagare per avere accesso alla verità.[171]

Come qualsiasi sistema di conoscenza, anche la filosofia e la scienza comportano un prezzo da pagare per avere accesso alle verità che portano. Non si diventa filosofi senza accettare di transitare, durante il percorso degli studi, per i fondamenti della disciplina e di esserne modificati, né si diventa scienziati senza saper maneggiare la matematica, la fisica o la biochimica, e senza convertire il proprio sguardo sul mondo in quello di un matematico, di un fisico o di un biochimico. Ciascuna disciplina forgia umani di tipo particolare: la comunità dei fisici ha tratti tanto riconoscibili quanto quella dei filosofi, i tic degli antropologi non sono quelli degli psicologi, e così via. A maggior ragione altri modi della conoscenza, sviluppati presso collettivi che praticano altri modi dell'umanità, forgeranno verità specifiche e umani in grado di accoglierle e lavorarle, secondo logiche che, per quanto lontane dalle nostre e aliene, sono pertinenti e vincolanti.

Nell'incrocio fra ontologia (come il mondo è), epistemologia (come lo conosciamo) e antropologia (come sono costruiti gli umani),

> il conoscere non è più un modo di rappresentare l'ignoto, ma di interagire con lui, e cioè è un modo di creare più che di contemplare, di riflettere o di comunicare.[172]

---

[171] Foucalt 2001, p. 17. Vedi anche Hadot 1995, 2001.

[172] Viveiros de Castro 2009, p. 74.

8. Affacci

Geo-ontologia: Descola e l'universalismo relativo

Una delle piste più interessanti dell'antropologia contemporanea indaga le *ontologie* locali, prese infine sul serio, e i sistemi di conoscenza che ne derivano (o che le fondano; o meglio ancora: a esse coestensivi).

Philippe Descola è allievo di Lévi-Strauss e quindi, almeno in qualche misura, erede del trascendentalismo kantiano che si esprimeva nella corrente strutturalista. La sua opera maggiore, intitolata *Par délà nature et culture* ("Al di là di natura e cultura"), sviluppa due operazioni teoriche importanti.

La prima consiste nella fondazione di una *critica della ragione naturalista* che mette infine la nostra ontologia sullo stesso piano di tutte le altre. Si tratta di una vera e propria rivoluzione epistemologica, che comincia a trarre qualche conclusione filosofica dai «modi di umanità» esplorati dell'indagine etnologica e che incontra sulla sua strada le elaborazioni più radicali dell'epistemologia novecentesca.

La seconda consiste nel tracciamento di una mappa generale dei modi ontologici basata sopra una sorta di sintassi di base delle ontologie possibili. Dalla sterminata distesa delle monografie etnologiche Descola distilla quattro schemi ontologici fondamentali (*animismo*, *naturalismo*, *totemismo* e *analogismo*), ai quali sarebbe possibile ricondurre, in ultima analisi, tutte le visioni del mondo descritte dall'etnologia. Si tratta di un'impresa titanica: il suo maestro Levi-Strauss diceva che «solo un folle potrebbe pensare di inventariare in modo esaustivo il sistema generale delle nostre idee[173]»; questo è, appunto, ciò Descola ha provato a fare.

§ Schemi specializzati, schemi integratori

Le monografie etnografiche riportano un numero strabiliante di pratiche, costumi, abitudini, norme implicite ed esplicite che regolano l'esistenza individuale e collettiva nelle diverse culture umane. È plausibile, anche se tutt'altro che scontato, che tale varietà si sviluppi a partire da un numero più ristretto di schemi, ovvero

> disposizioni psichiche, senso-motrici ed emozionali interiorizzate grazie all'esperienza acquisita in un ambiente sociale dato, e che permettono l'esercizio di almeno tre tipi di competenze: innanzi tutto, strutturare il flusso della percezione accordando una preminenza significativa a certi tratti e a certi processi osservabili nell'ambiente; poi, organizzare l'attività pratica e l'espressione del pensiero e delle emozioni secondo scenari relativamente standardizzati; infine, fornire un quadro per delle interpretazioni tipiche di comportamenti o di avvenimenti, interpretazioni ammissibili e comunicabili in seno alla comunità, dove le abitudini di vita che esse traducono sono accettate come normali.
>
> Questi schemi collettivi possono essere sia non riflessivi, sia esplicitabili, e cioè passibili di essere formulati in modo più o meno sintetico come dei modelli vernacolari da parte di coloro che li mettono in pratica. In effetti, un modello culturale non è sempre riducibile a dei concatenamenti di regole proposizionali

[173] Descola 2005, p. 144.

> semplici, del tipo "se *x* appartiene alla tale classe di genitori e *y* alla tal'altra, allora possono (o non possono sposarsi". Un buon numero di tali schemi non si trasmette come un corpus di precetti ma sono poco a poco interiorizzati senza che siano specificamente inculcati, ciò che non impedisce che siano oggettivabili con un certo grado di schematicità se le circostanze lo esigono. [174]

Quando si tenta di classificare la varietà delle pratiche in tipologie schematiche si corrono due rischi. Gli schemi identificati possono essere talmente generali da non permettere di render conto delle specificità culturali locali; oppure possono essere talmente relativi a un habitus specifico da rendere impossibile ogni generalizzazione. Per ovviare a questo doppio rischio, Descola distingue due categorie di schemi. Gli *schemi specializzati*, che possono essere tanto consapevoli e verbalizzabili quanto inconsapevoli e difficilmente esplicitabili, sono attivi in circostanze particolari della vita individuale e sociale; essi rientrano nella categoria dell'habitus e regolano il comportamento quotidiano specifico (pattern di sonno e di alimentazione, tecniche del corpo ecc.). Gli *schemi integratori*, che diversamente dai precedenti sono sempre inconsapevoli, «sintetizzano le proprietà oggettive di tutte le relazioni possibili con gli umani e i non umani[175]», e «contribuiscono a dare a ciascuno di noi il sentimento di avere in comune con altri individui una stessa cultura e una stessa cosmologia[176]».

Se, dopo quanto visto al capitolo 6, gli schemi specializzati dovrebbero risultare abbastanza chiari, più problematici sono invece, sia sotto il profilo antropologico che sotto quello logico, gli schemi integratori: sia perché inconsapevoli, e quindi non facilmente verificabili sul campo, se non per via indiretta; sia perché, inevitabilmente, il loro numero e il loro contenuto manifesta necessariamente un certo grado di arbitrarietà (non diversamente, per intenderci, dalle categorie kantiane).

Gli schemi integratori, sostiene dunque Descola, sono in numero limitato: identificazione, relazione, temporalità, spazializzazione, figurazione, mediazione, categorizzazione. A differenza di quanto avveniva in Kant, però, questi schemi non sono immodificabili e universali, bensì passibili di specificazioni e incroci differenti, produttivi di "mondi" sostanzialmente diversi.

> L'identificazione (è) lo schema più generale per mezzo del quale stabilisco delle differenze e delle somiglianze fra me e degli esistenti, inferendo delle analogie e dei contrasti fra l'apparenza, il comportamento e le proprietà che imputo a me stesso e quelle che attribuisco a loro. (...) La relazione (è intesa) come rapporti esterni fra degli esseri e delle cose, reperibili in dei comportamenti tipici e passibili di ricevere una traduzione parziale in norme sociali concrete. (...) La *temporalità*, ovvero l'oggettivazione di alcune proprietà della durata secondo differenti sistemi di computo, di analogie spaziali, di cicli, di sequenze cumulative o di procedure di memorizzazione o di oblio volontario; la *spazializzazione*, ovvero i meccanismi di organizzazione e di ritaglio dello spazio in quanto fondati su degli usi, dei sistemi di coordinate e di orientamento, sul valore attribuito a tale o tal'altra marcatura dei luoghi, sulle forme di percorso e di occupazione dei territori e le carte mentali che li organizzano, o sulle prese offerte dall'ambiente in termini di afferramento del paesaggio per mezzo della vista e degli altri sensi; i diversi regimi della *figurazione*, intesa come l'atto per mezzo del quale degli esseri e delle cose sono rappresentati in due o tre dimensioni grazie a un supporto materiale; la *mediazione*, e cioè quel tipo di relazione la cui messa in opera esige l'impiego di un dispositivo convenzionale che funziona come un sostituto, una forma, un segno o un simbolo (tali sono, ad

---

[174] Descola 2005, p. 151-152.

[175] Descola 2005, p. 139.

[176] Descola 2005, p. 153.

esempio, il sacrificio, la moneta e la scrittura); e infine la *categorizzazione*, nel senso dei principi che reggono le classificazioni esplicite delle entità e proprietà del mondo entro tassonomie di ogni genere[177].

A valle di quest'elencazione, il resto dell'opera è dedicato all'analisi dell'articolazione di due soli schemi: quello dell'identificazione e quello della relazione. Più in particolare, è in base alle declinazioni dello schema di identificazione che Descola arriva a delineare le quattro grandi ontologie locali che costituiscono la parte centrale, e più corposa, del suo testo.

§ Ontologie locali

Vediamo in dettaglio. Secondo Descola, lo schema dell'identificazione «è la capacità di cogliere e di ripartire alcune fra le continuità e le discontinuità che ci sono offerte dall'osservazione e dalla pratica del nostro ambiente; (essa) permette di comprendere com'è possibile specificare degli oggetti indeterminati attribuendo loro, o negando loro, un'*interiorità* e una *fisicalità* analoghe a quelle che attribuiamo a noi stessi[178]».

Con *interiorità* Descola designa un insieme di proprietà, riconosciute secondo lui da tutti gli umani, e che riguardano il campo di ciò che, in Occidente, chiamiamo "spirito", "anima", "psiche", "coscienza", "flusso vitale"; è l'insieme di ciò che ha a che fare con l'intenzionalità, gli affetti, la soggettività, la significazione, i fenomeni intrapsichici, il sogno ecc. La *fisicalità* denota invece il campo della forma esteriore, l'insieme delle espressioni visibili e tangibili, dei processi fisiologici, percettivi e senso-motori, il temperamento, l'habitus, la maniera di agire, i regimi alimentari, lavorativi o riproduttivi ecc. La fisicalità non va dunque abbattuta sulla mera materialità del corpo organico, ma comprende l'insieme delle caratteristiche morfologiche, fisiologiche e senso-motorie intrinseche all'entità considerata.

La quadripartizione ontologica deriva dall'attribuzione di uguale, o diversa, interiorità ed esteriorità agli enti del mondo. E se la nostra ontologia naturalista postula che l'esteriorità sia comune a tutti gli enti e che l'interiorità sia invece diversa (e, per molti aspetti, presente solo negli umani) essa è, per l'appunto, un'opzione fra quattro possibili: l'ontologia *animista* presuppone uguale interiorità e differente esteriorità; l'ontologia *totemica* uguale interiorità e uguale esteriorità; e l'ontologia *analogica* differente interiorità e differente esteriorità.

Descola sostiene che il piano dell'interiorità e quello della fisicalità non rappresentano un'estensione dell'opposizione occidentale di corpo e anima, ma una differenza che tutte le culture hanno in qualche modo oggettivato. Quest'asserzione è, probabilmente, la più controversa: su di essa il sistema di Descola sta o cade; e se è vero che nel naturalismo (che sta a fondamento della nostra ontologia) e nell'animismo (che l'autore, in quanto etnologo americanista, conosce bene) i due assi sono ben presenti e strutturanti, nel totemismo e nell'analogismo essi risultano invece assai più sfumati, fino al punto di indistinzione[179]. La stessa enumerazione degli schemi integratori, come abbiamo visto, presenta un certo grado di arbitrarietà. Poco importa: più rilevante è ciò che Descola riesce a imbastire a partire da qui. Il dispositivo concettuale che congegna rende possibile *a noi occidentali* comprendere la distanza che ci separa da altre strutturazioni ontologiche. Le sue partizioni funzionano dunque come scala di Wittgenstein o zattera del Dao: strumento euristico funzionale alla nostra comprensione

---

177 Descola 2005, pp. 163-166.

178 Descola 2005, p. 168.

179 Bessis 2006.

che infine, quando si hanno i piedi saldi altrove, si butta. Il modo in cui le diverse ontologie vengono ricavate conta meno del presupposto etico-gnoseologico che sta alla base della loro classificazione: la dismissione della pretesa di universalità e superiorità dell'ontologia occidentale e l'invito a calarsi negli altri modi di pensiero che questo schema rende – ai nostri occhi, almeno – altrettanto *coerenti* quanto il nostro.

Questo è anche, probabilmente, uno dei principali insegnamenti che l'antropologia sta traendo da decenni di ricerche sul campo: se è difficile sfuggire alle proprie origini e ai propri schemi di relazione al mondo, è tuttavia possibile almeno conciliare il nostro sguardo (e le obbligazioni che esso pone) col «rispetto per la diversità degli stati del mondo[180]». Descola chiama *universalismo relativo* questo atteggiamento epistemologico:

> L'universalismo relativo non prende le mosse dalla natura e dalle culture, dalle sostanze e dagli spiriti, dalle discriminazioni fra qualità primarie e qualità secondarie, ma dalle relazioni di continuità e di discontinuità, di identità e di differenza, di somiglianza e di dissomiglianza che gli umani stabiliscono dappertutto fra gli esistenti, per mezzo di utensili ereditati dalla loro filogenesi: un corpo, un'intenzionalità, un'attitudine a percepire degli scarti distintivi, la capacità di allacciare con un altro qualunque dei rapporti di attaccamento o di antagonismo, di dominio o di dipendenza, di scambio o di appropriazione, di soggettivazione o di oggettivazione. L'universalismo relativo non richiede che siano dati, innanzi tutto, una materialità uguale per tutti e delle significazioni contingenti, gli basta riconoscere la salienza del discontinuo, nelle cose come nei meccanismi della loro apprensione, e di ammettere, almeno per ipotesi, che esiste un numero ridotto di formule per trarne frutto, sia ratificando una discontinuità fenomenica, sia invalidandola in una continuità.

Se dunque accettiamo di seguire Descola in questa sua impresa ordinatrice, e diamo per buono che le matrici ontologiche fondamentali siano ricavabili per combinazione binaria, il passo successivo consiste nell'esplorare il paesaggio che ciascuna di queste matrici apre: diversissimo da quello cui siamo abituati, ma infine stranamente "logico", di una logica aliena ma non per questo meno stringente. Indipendentemente dai contenuti specifici, ciascuna delle quattro grandi matrici ontologiche ripartisce il mondo; si articola in dispositivi specifici; struttura un certo genere di collettivo in base alle risposte che vengono date alle domande su «chi è ordinato insieme a chi, in che modo e per fare cosa?[181]»; struttura i soggetti secondo linee caratteristiche; dispone di una forza specifica; e va incontro a specifici rischi.

§ Il naturalismo

Ciò che Descola chiama «naturalismo» lo abbiamo già esplorato sopra: è la visione del mondo occidentale. Rovescio dell'animismo, esso articola delle interiorità discontinue (viventi dotati / non dotati di anima) sopra delle esteriorità continue (tutti i viventi, e tutti gli enti, sono fatti di una medesima materia).

I soggetti prodotti dal naturalismo differiscono gli uni dagli altri in base ai loro costumi, alle istituzioni, alle lingue, ma anche, più individualmente, per via della loro educazione, dell'ambiente di origine, dei talenti. Il relativismo culturale è accettabile sullo sfondo dell'universalismo naturale – e nondimeno, «la permanenza dell'arbitrario culturale induce una specie di inquietudine permanente[182]», che la scienza non riesce a placare.

---

[180] Descola 2005, p. 418.

[181] Descola 2005, p. 342.

[182] Descola 2005, p. 398.

Data la specificità, e la preminenza, dell'interiorità umana, il naturalismo è fortemente antropocentrico. Esso definisce i non-umani in base, appunto, alla loro carenza di umanità, ed è solo nella nostra specie che si trovano le caratteristiche che permettono la dignità morale in base alla quale le altre specie vengono misurate. Questo fa sì che il rapporto con gli animali, e più in generale con il mondo non umano, sia non partecipativo e improntato a una sostanziale diffidenza; il corpo stesso, nella nostra cultura, è fonte di un'interminabile inquietudine, così come l'aporetico rapporto fra corpo e anima (se l'idea della ghiandola pineale come sede dell'articolazione di *res extensa* e *res cogitans* potrebbe oggi far ridere, si consideri che i problemi che le neuroscienze pongono sono del tutto analoghi a quelli con cui era alle prese Cartesio).

Se questo è il nostro modello di base, esso non è però – e specialmente ai nostri giorni – monolitico. Alcuni scienziati sono meno disposti di quanto fossero qualche decennio fa ad affermare una decisa discontinuità fra umani e non umani (gli etologi hanno cominciato a parlare di vere e proprie "cultura materiale" che caratterizzerebbero talune specie animali); nella giurisprudenza di alcuni pesi è stato riconosciuto a talune specie animali un minimale set di diritti; e via dicendo.

§ L'animismo

L'elemento caratterizzante dell'animismo è «l'attribuzione da parte degli umani a dei non umani di un'interiorità identica alla loro[183]». Al contrario di quanto avviene nel naturalismo occidentale, umani e non umani non si differenziano per via dell'anima (che i primi avrebbero e i secondi no), ma per via dei corpi differenti di cui dispongono. Animali e piante sono dunque, proprio come noi, *persone*, hanno una vita sociale del tutto analoga a quella degli esseri umani (secondo i Makuna, ad esempio, i tapiri ballano, mentre secondo i Wari' il pecari produce birra di mais). Ciò che li differenzia da noi è che dispongono di corpi differenti dal nostro, che determinano posizioni relative differenti e quindi *prospettive* differenti.

In condizioni normali, gli umani vedono gli altri umani come umani, gli animali-preda come prede, gli animali-predatori come predatori e gli spiriti (ammesso che siano visibili) come spiriti. Ma lo stesso avviene a partire da ciascun punto di vista, ciascuno dei quali percepisce se stesso come umano: i pecari vedono gli altri pecari come umani e vedono gli umani come animali-predatori; i giaguari vedono gli altri giaguari come umani, e vedono gli umani come animali-preda; e così via, per ogni specie e ogni punto di vista. In questa visione è il corpo – e non l'anima, come in Occidente – ad avere ruolo di «differenziatore ontologico[184]».

Nel mondo animista si ritiene che le specie dotate di interiorità analoga a quella umana vivano in seno a collettivi dalla struttura del tutto simile a quella dei collettivi umani: con dei capi, quindi, dei riti, dei depositari del sapere, delle abitazioni, delle tecniche e degli artefatti; e che si comportino fra di loro così come fanno gli umani: coalizzandosi, litigando, sposandosi secondo certe regole, mangiando secondo una certa etichetta ecc. L'animismo, insomma, fa derivare dall'umano ciò che è necessario affinché dei non umani possano essere trattati come umani: in questo senso esso è, secondo Descola, *antropogenico*.

> Se l'animismo e il naturalismo fanno entrambi della società umana il modello generale dei collettivi, lo fanno però in maniere assai dissimili. L'animismo è di una liberalità senza limiti nella sua attribuzione di

[183] Descola 2005, p. 183.

[184] Descola 2005, p. 185.

> socievolezza, mentre il naturalismo, più parsimonioso, riserva l'appannaggio del sociale a tutto ciò che non è naturale[185].

Il soggetto animista è reperibile dappertutto: ce n'è uno nell'umano, uno nell'uccello che vola via, uno nell'albero ai margini della foresta, uno nel vento del nord, uno nel ghepardo che attacca. In un mondo così strutturato, bisogna essere certi che il soggetto non-umano sia davvero tale; che non sia, cioè, sotto le apparenze differenti, un soggetto umano – e quest'impresa non è sempre semplice, né priva di rischi. I *corpi* differenti sono ciò che, nella routine quotidiana, permette di alimentarsi di animali e vegetali senza rischiare l'antropofagia; ma l'identità dell'interiorità è affermata con tanta forza che può diventare difficile sospenderla al momento del pasto. Bisogna allora scovare mezzi, e continuamente impiegarli, per ripararsi dalle conseguenze di aver mangiato delle anime: ecco dunque la necessità di praticare la desoggettivazione del cibo attraverso l'eliminazione delle parti più interne; la compensazione tramite offerte; e la separazione dell'anima dell'animale, che persiste, dalla carne che viene consumata.

§ Il totemismo

Speculare all'analogismo, il totemismo postula identità di interiorità e identità di fisicalità, ed è l'ontologia che risulta, alla nostra percezione di occidentali naturalisti, più difficile da comprendere. Il pensiero totemico è organizzato attorno a collettivi ibridi (che ricomprendono elementi umani ed elementi non umani) di individui che condividono fra di loro entrambi gli aspetti: i membri di ciascun gruppo totemico hanno in comune sia l'interiorità che la fisicalità, e sono quindi fra di loro in rapporto di identificazione stretta.

Descola analizza in particolare il totemismo australiano, al cui centro si trovano gli esseri originari del Sogno, spesso presentati come ibridi di umani e non umani già ripartiti in gruppi totemici al momento del loro arrivo sulla terra. Questi essere originari «sono umani per il loro comportamento, la padronanza del linguaggio, l'intenzionalità di cui danno prova nelle azioni, i codici sociali che rispettano ed istituiscono, ma hanno l'apparenza o portano il nome di piante o di animali e sono all'origine di insiemi di spiriti (...) che s'incorporano negli individui della specie o dell'oggetto che essi rappresentano e negli umani che hanno questa specie, o questo oggetto, come totem[186]». C'è dunque una sorta di continuità interspecifica di fisicalità e di interiorità, in cui ciascun individuo attualizza uno degli stati successivi attraverso cui è passata la genesi del collettivo (ovvero, del gruppo totemico) a cui appartiene.

A differenzia di naturalismo e animismo, il totemismo non fa della società umana il paradigma del collettivo, ma opera fusioni inedite, mescolando all'interno degli insiemi umani e non-umani che «si servono gli uni degli altri per produrre legame sociale, identità generica, attaccamento a dei luoghi, risorse materiali e continuità generazionale[187]». Esso è cosmogenico: gli enti sono ripartiti in base a gruppi di attributi che pre-esistono alla natura e alla cultura; queste ultime, dunque, non possono mai essere separate nei collettivi che ne derivano: tutto è, sempre, istanza specifica di un originale cosmologico.

---

[185] Descola 2005, p. 355.

[186] Descola 2005, p. 207.

[187] Descola 2005, p. 368.

Nelle società totemiche, *soggetti* in senso proprio sono solo i totem di filiazione e di concezione, i siti totemici stessi, che «strumentalizzano gli umani servendosi del loro dinamismo e della loro vitalità per riprodurre, generazione dopo generazione, il grande ordinamento segmentale[188]». La classe prototipica che raggruppa umani e non umani che hanno una stessa origine è dunque parte attiva, vero e proprio soggetto.

In un mondo ordinato in questa maniera, il pericolo viene dall'ambiguità e dalla debolezza della soggettivazione degli individui, sempre a rischio di tornare a fondersi nella classe ibrida a cui appartengono; il rischio è dunque quella dalla fusione senza ambiguità e senza distanza possibile in seno a un collettivo. La soluzione consiste nell'individualizzare ciascun individuo come attualizzazione di uno degli stati successivi attraverso i quali è passata la genesi dell'identità collettiva (totemica) di cui quell'individuo fa parte, un segmento del gesto iniziale che ha fondato l'insieme: le cerimonie di iniziazione e gli oggetti rituali che esse impiegano servono appunto a ciò.

§ L'analogismo

Descola definisce l'analogismo come «un modo di identificazione che fraziona l'insieme degli esistenti in una molteplicità di essenze, di forme e di sostanze separate fra loro da piccoli scarti, a volte ordinate secondo una scala graduata, di modo che diventi possibile ricomporre il sistema di contrasti iniziali in una dense rete di analogie[189]». In modo più semplice, si può affermare che nell'animismo tutto è dentro tutto, e viceversa. Nello schema quadripartito, esso postula che ciascun ente abbia, rispetto agli altri, differente interiorità e differente esteriorità.

In un'ontologia analogica l'insieme di ciò che esiste è frammentato in una pluralità di istanze e di determinazioni, la cui associazione, sempre variabile, può prendere ogni sorta di piega. Gli assemblaggi di umani e non umani che questa visione del mondo autorizza si presentano come tessere di collettivi molto più vasti, che finiscono con l'includere tutto l'universo. Cosmo, uomo e società sono in relazioni di equivalenza analogica, funzionano secondo gli stessi principi di associazione e di equilibrio-disequilibrio. L'analogismo assume quindi una forma cosmocentrica divisa in segmenti ordinati in modo gerarchici, regolati da simmetrie spaziali, temporali, strutturali analoghe dappertutto e che governano anche l'architettura sociale.

Per esotico che possa sembrare, si tratta in realtà di uno schema ontologico assai diffuso, e non estraneo alla storia dell'Occidente. L'esempio più classico di ontologia analogica è dato dal pensiero cinese, ma le teorizzazioni rinascimentali sul rispecchiamento e sulla corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo sono anch'esse basate su un impianto analogico. Analogiche sono poi la teoria dei quattro (o cinque, a seconda dei luoghi) elementi; l'astrologia; le teorie mediche sul caldo e il freddo e via dicendo. In questi sistemi, il gioco di opposizioni e di intersezioni genera un insieme instabile e congetturale di configurazioni che, nel loro scorrere, formano un flusso permanente di singolarità.

L'universo analogico fa proliferare gli enti e le relazioni in modo diffuso e ambivalente, rifrange e rispecchia la soggettività in punti imprevisti. L'individualità si dissimula dietro le apparenze e i raggruppamenti sono sempre, almeno in qualche misura, inconsistenti. In questo mondo di infinite singolarità, il problema epistemologico che si pone è contrario rispetto a quello che caratterizza il totemismo: non si tratta, infatti, di singolarizzare enti che si presentano

[188] Descola 2005, p. 401.

[189] Descola 2005, p. 280.

come amalgamati, ma di amalgamare in modo solido entità singolarizzate. Nell'analogismo il pericolo viene infatti dall'esplosione delle singolarità, dallo sbriciolarsi del mondo in un'infinità di enti irrelati tenuti insieme solo dall'arbitrio degli interpreti. In un mondo siffatto, la questione dell'autorità diventa centrale.

Ci sono dunque, per cominciare, dei dispositivi di ordinamento che si basano su strutture classificatorie a due poli (yin/yang, caldo/freddo, micro/macro); essi permettono di ripartire le polarità fondamentali, ma in un universo a tal punto "sparpagliato", una ripartizione così ampia non è sufficiente. Da un lato, infatti, diversi principi ordinatori possono trovarsi a coesistere; dall'altro, bisogna che il significato di combinazioni e permutazioni sia in qualche modo stabilizzato contro la sua tendenza a proliferare senza fine. I dispositivi hanno pertanto bisogno di essere *legittimati*. Quale punto di vista è abbastanza autorevole da riuscire a tenere insieme enti che, altrimenti, appaiono come meramente eterocliti? La funzione politica diventa, così, dispositivo centrale: essa assicura raggruppamento, gerarchia e, soprattutto, un "centro" in grado di mantenere ciascun individuo al suo posto e nelle giuste relazioni con ciascun altro.

Modi della relazione

Le quattro grandi ontologie delineano modi di organizzazione (del pensiero, sociale, soggettiva), ma sono difficilmente presenti allo stato puro. Accade spesso che, anche all'interno di una strutturazione ontologica forte, si trovino tracce delle altre, che – a volte facilmente, altre volte con più fatica – convivono con quella principale. Non si pensi, qui, alla coabitazione in uno stesso spazio di individui appartenenti a "mondi ontologici" diversi: la compresenza di visioni diverse si situa all'interno degli individui stessi. La nostra *Bildung* di occidentali prevede, come abbiamo visto, una fortissima adesione all'ontologia naturalista, che in effetti informa di sé la gran parte dei nostri pensieri, del nostro sentire e della nostra organizzazione sociale. Nondimeno, molti occidentali fanno comunemente riferimento all'astrologia o al pensiero cinese (ontologia analogica); i possessori di cani e gatti trattano i loro animali come se avessero un'anima del tutto analoga alla nostra (ontologia animista); e a molti capita di essere talmente attaccati ai propri posti e ai propri modi da percepire parti diverse di mondo come radicalmente differenti dalla propria (ontologia totemica).

Terminiamo questa panoramica sul pensiero di Descola accennando alle considerazioni sviluppate nell'ultima parte del libro. L'identificazione, come abbiamo visto sopra, è solo uno degli schematismi fondamentali che strutturano l'esperienza. Un secondo schematismo è quello della *relazione*, che mette in forma un legame pratico fra un soggetto e un altro ente. Gli schemi di relazione sono classificabili in base allo statuto ontologico (uguale a quello del soggetto, oppure differente) dell'altro ente con cui si entra in relazione, e in base al rapporto, reciproco o non reciproco, che viene a instaurarsi. A partire da queste variabili, l'autore classifica sei modi di relazione che interagiscono, modulandoli, con gli schemi di identificazione ontologica. Nessuno schema di relazione è egemone e nessuno governa, da solo, tutte le pratiche di un collettivo: in certe circostanze, l'uno o l'altro di questi schemi acquisisce funzione strutturante e costituisce una sorta di «orizzonte etico non formulato», uno stile di costumi che si è appreso a prediligere.

Il primo gruppo è costituito da relazioni potenzialmente reversibili fra individui che si somigliano. Di questo gruppo fanno parte lo *scambio* (relazione simmetrica nella quale ogni passaggio di beni da una parte all'altra esige una contropartita); la *predazione* (l'impadronirsi di qualcosa senza offrire contropartita); e il *dono* (dare qualcosa senza esigere contropartita).

Il secondo gruppo è composto da relazioni univoche fra individui non equivalenti e che si trovano in posizioni gerarchiche differenti. Ne fanno parte la *produzione*, la *protezione* e la *trasmissione*.

La combinazione delle quattro matrici ontologiche e dei sei schemi di relazione delinea modi specifici di integrazione delle pratiche; non tutte le combinazioni, tuttavia, sono egualmente probabili: a seconda dell'impianto ontologico, alcune relazioni si trovano con più frequenza o in posizione più cruciale, altre con minor frequenza o in posizione più marginale.

Nelle cosmologie animiste, che conferiscono lo statuto di soggetto con grande generosità, le relazioni strutturanti sono quelle che instaurano legami potenzialmente reversibili fra soggetti (umani o non umani che siano) la cui identità non è modificata dal rapporto, e cioè la predazione, lo scambio e il dono. Di converso, le relazioni intransitive sono destinate a restare marginali per il fatto stesso di prevedere una gerarchia fra soggetti incompatibile con la visione ontologica.

Nella nostra ontologia naturalista lo scambio e la protezione sono, secondo Descola, le forme di relazione maggiormente strutturanti. Esse tuttavia non si estendono ai non-umani, spinti alle periferie dei collettivi per via della loro carenza di coscienza riflessiva: nella relazione con loro è semmai la produzione che è divenuta, da noi, strutturante. Trasmissione, dono e predazione restano invece più ai margini.

I collettivi totemici derivano la loro identità da una stessa genesi mitica, dal riferimento comune a un prototipo; la relazione strutturante è dunque quella di scambio. Essa permette di legare insieme gruppi che godono di pari status, che sono in posizione di dipendenza reciproca, e che tuttavia devono mantenersi ontologicamente distinti. La trasmissione, invece, è difficoltosa: gli esseri del Sogno non sono tanto degli antenati, quanto delle forze sempre presenti e attive, che si attualizzano in quanto tali nei corpi, nei luoghi, nei nomi.

Nell'ontologia analogica, infine, sono strutturanti le relazioni che permettono di gestire le differenze e ordinare l'eterogeneità. In particolare, sono centrali la trasmissione (altamente gerarchica e produttrice di ordine) e la protezione.

Il prospettivismo amazzonico

Nello schema quadripartito di Descola gli Achuar sono, insieme ad altre popolazioni amazzoniche, degli animisti: tutti gli enti, e in particolare i viventi, condividono una medesima interiorità e si differenziano tra di loro per via delle diverse esteriorità. Tutti dispongono di un *punto di vista* a partire dal quale osservano il mondo, e tale punto di vista li definisce.

Eduardo Viveiros de Castro chiama *prospettivismo* la loro ontologia; ma anziché fare del prospettivismo un «corollario etno-epistemologico dell'animismo[190]», Viveiros de Castro lo usa come punto di partenza per un'operazione ancor più radicale di quella di Descola: si tratta di riflettere sul mondo a partire da una metafisica radicalmente altra.

Dopo inizi confusi, e collusi, col colonialismo, e dopo la decennale riflessione sulla decolonizzazione e la molteplicità degli umani, l'antropologia «è pronta ad assumere integralmente la sua nuova missione, quella di essere la teoria-pratica della decolonizzazione

---

[190] Viveiros de Castro 1996, p. 122.

permanente del pensiero.[191]» Questo significa uscire infine anche dalla posizione "angelica" (o a vista d'aquila) che ancora caratterizza perfino l'impresa di Descola, e interpretare l'antropologia come una *ontografia comparata*[192] o, se si preferisce, come «una filosofia con dentro la gente[193]». In questo risuona ancora, forte e chiara, la problematica del secondo Wittgenstein.

Come metodo di decolonizzazione del pensiero, Viveiros de Castro propone di assumere i sistemi concettuali indigeni come piste della filosofia: come *esperienze di pensiero*.

> L'espressione «esperienza di pensiero» non ha il senso abituale di ingresso (immaginario) nell'esperienza attraverso il pensiero, ma quello di un ingresso nel pensiero attraverso l'esperienza (reale). Non si tratta di immaginare un'esperienza, ma di sperimentare un'immaginazione, o di «sperimentare il pensiero stesso».[194]

L'esperienza di pensiero comincia con l'affermare l'equivalenza di diritto fra il discorso dell'antropologo e quello dell'indigeno; e invita poi a esplorare il panorama che un sistema concettuale radicalmente diverso dal proprio, ma accettato come legittimo, apre a chi vi sappia entrare. Gli echi deleuziani di questa proposta sono fortissimi, e riconosciuti.

In ambito animista, il concetto cardine è quello di *prospettiva*. Una prospettiva non è una rappresentazione (non è un'immagine del mondo), né un mero punto di vista (inteso come posizione "spaziale" dalla quale un soggetto guarda al mondo): la prospettiva coincide con l'*assunzione dello statuto di soggetto*. Abbiamo visto sopra come, in ambito animista, per chi guarda il mondo dalla prospettiva umana, ovvero disponendo di un corpo umano, un giaguaro è un predatore e un pecari è una preda; dalla prospettiva del giaguaro, invece, umani e pecari sono entrambi prede, mentre dal punto di vista dei pecari giaguari e umani sono entrambi predatori. Ciascuna specie percepisce le altre a seconda delle relazioni che si stabiliscono fra i differenti corpi di cui dispongono. Nel suo essere leggermente straniante, questo non è che l'inizio. Una volta appurato, con Descola, che esistono popolazioni che la pensano così, si tratta ora di provare a vedere che cosa succede una volta che si entri davvero all'interno di una declinazione specifica di questa logica – una volta che si assume, dunque, l'ottica prospettivista.

Nel prospettivismo ciascun individuo percepisce i membri della propria specie come *umanità* e fra gli individui si stabiliscono relazioni del tutto analoghe a quelle che governano la vita di "noi" umani. Ciascuna specie, insomma, dal suo punto di vista è umana; ciascuna dispone di un "noi" civilizzato ed entro ciascun gruppo l'umanità è una proprietà riflessiva (il pecari è uomo per l'altro pecari, il giaguaro è uomo per l'altro giaguaro). «*La condizione comune agli uomini e agli animali non è l'animalità, ma l'umanità*» (*ibid.*, 2009, 35).

Questo si riflette, fra le altre cose, anche nei miti fondativi: mentre noi occidentali pensiamo che gli umani siano ascesi all'umanità sviluppando l'anima e a partire da una condizione iniziale animale, nel mito fondativo amerindiano la condizione inziale era quella, al contrario, della comune umanità di tutti i viventi, dalla quale gli animali successivamente si sono differenziati perdendo gli attributi fisici che invece l'umanità ha conservato.

Ai nostri occhi di occidentali il paesaggio che questa ontologia dischiude può sembrare una sorta di eden fatto di animali parlanti e civilizzati, di relazioni infine pacifiche ed egualitarie fra i viventi. È segno che non ne afferriamo la portata e le obbligazioni. A conoscerne la logica, la realtà animista è tutt'altro che pacifica o priva di complicazioni.

---

[191] Viveiros De Castro 2009, p.4.

[192] Holbraad 2003.

[193] Ingold 1992.

[194] Viveiros de Castro 2009, p. 159.

Perché tutti coloro che si vedono fra loro come persone umane non vedono anche gli altri, le altre specie, come umani? Perché l'attribuzione di umanità avviene solo a partire dal proprio punto di vista? È qui che entra in azione il corpo come differenziatore ontologico, ciò che permette, seguendo Viveiros de Castro, di passare dalla nozione ancora epistemologica del prospettivismo a quella ontologica del *multinaturalismo*.

A differenza del relativismo, che ammette diversi punti di vista su un'unica realtà, nel prospettivismo una prospettiva non è una rappresentazione né un punto di vista. Prospettiva è la posizione di chiunque assuma, in quel momento, lo statuto di soggetto. Si può azzardare un parallelo con la linguistica: nel prospettivismo lo statuto di umanità ha funzione *deittica*, serve cioè a collocare gli enunciati in una situazione spazio-temporale precisa; è un attributo comprensibile solo in relazione al contesto in cui viene atrribuito. Ma se tutti gli enti possono assumere questa posizione soggettiva, e quindi avere tutti un medesimo modo di vedere, quello che vedono è invece diverso e dipende dalle affezioni di cui i loro corpi li rendono capaci. Se, dunque, la prospettiva è sempre umana, a seconda delle caratteristiche del corpo di cui si dispone cambia invece la *natura* di ciò che si vede. Il punto di vista è nel corpo: a corpi differenti, differenti nature associate.

> Gli animali impiegano le stesse «categorie» e gli stessi «valori» degli umani: i loro mondi ruotano attorno alla caccia e alla pesca, alla cucina e alle bevande fermentate, ai cugini incrociati e alla guerra, ai riti d'iniziazione, agli sciamani, ai capi, agli spiriti... Se la luna, i serpenti e i giaguari vedono gli umani come dei tapiri o dei pecari, è perché, come noi, mangiano tapiri e pecari, cibo umano per eccellenza. Questo non potrebbe essere altrimenti poiché, essendo umani all'interno dei loro confini, i non-umani vedono le cose come le vedono gli umani – e cioè, come noi umani le vediamo all'interno dei *nostri* confini. Ma le cose *che essi vedono*, quando le vedono *come noi* le vediamo, sono *altre*: ciò che per noi è sangue, per i giaguari è birra; ciò che per le anime dei morti è un cadavere in putrefazione, per noi è della manioca fermentata; ciò che noi vediamo come una pozza di fango è una grande casa cerimoniale per i tapiri...[195]

Per questo l'umanità, l'essere umani, non è, né può essere, una proprietà mutua fra gruppi: nel momento in cui il giaguaro si vede come uomo, non può vedere il pecari come tale, e viceversa. «Se tutto può essere umano, allora niente è umano in modo chiaro e distinto. L'umanità di fondo rende problematica l'umanità di forma, o di figura.[196]»

Da ciò segue, in questa logica, che esiste per ciascun corpo una (e una sola) rappresentazione vera e giusta del mondo: quella congrua con la configurazione materiale del corpo stesso. Essa dev'essere continuamente preservata o, se il caso, restaurata:

> Se un uomo si mette a vedere i vermi che infestano un cadavere alla stregua di pesce grigliato, come fanno gli avvoltoi, bisogna concludere che gli sta succedendo qualcosa: la sua anima è stata rubata dagli avvoltoi, e lui si sta trasformando in uno loro, smettendo di essere umano per i suoi parenti (e viceversa); in breve, è gravemente malato, o addirittura morto; o, il che è lo stesso, è sulla via per diventare sciamano.[197]

In questa ontologia lo sciamano è una figura del tutto particolare: diplomatico più che guaritore, viaggiatore più che capo. La sua peculiarità è quella di saper viaggiare fra specie, ovvero fra prospettive: in condizioni speciali e controllate, lo sciamano può assumere la prospettiva dell'animale e parlare quindi, da soggetto a soggetto, ai soggetti di un'altra specie.

---

[195] Viveiros de Castro 2009, p. 38.

[196] Viveiros de Castro 2009, p. 36.

[197] Viveiros de Castro 2009, p. 37.

Lo si potrebbe descrivere come un divenire-animale, ma nel quadro animista è vero il contrario: non si tratta, per lo sciamano, di essere giaguaro col giaguaro, ma di vedere il mondo come un giaguaro – e cioè, all'interno del contesto-giaguaro, come un umano. E tuttavia, in questo mondo concettuale assumere la prospettiva del giaguaro significa "diventare giaguaro" in modo ancor più radicale di quanto la nostra filosofia osi immaginare: dacché il punto di vista è nel corpo, quando gli sciamani dicono di essersi *materialmente* trasformati in giaguari, o in pecari, o in tabacco, non stanno facendo altro che portare alle corrette conseguenze le premesse logiche della loro ontologia.

Carta d'identità

«Declini le generalità!» Quando un pubblico ufficiale ci apostrofa in questo modo, sappiamo di dover prontamente dichiarare cognome, nome, data di nascita, luogo di nascita e indirizzo di residenza. Cinque dati, obbligatoriamente pubblici, che permettono di stabilire la nostra identità: di *identificarci*, appunto. Nel nostro sistema, questi dati rappresentano il set minimo indispensabile perché l'apparato burocratico sappia con chi ha a che fare e possa quindi attivare i passaggi successivi (emissione di un documento, vidimazione di un pagamento, ricovero, iscrizione a scuola ecc.). Questi cinque dati, che tutti abbiamo scritto migliaia di volte su un'infinità di moduli, dicono nel modo più riassuntivo possibile *chi siamo*.

La residenza può cambiare nel corso degli anni, e di questa, dunque, non ci occuperemo più. Gli altri quattro dati, invece, sono invariabili dalla nascita dell'individuo fino a ben oltre la sua morte, e permettono di identificare univocamente ciascuno di noi, di distinguere in modo incontrovertibile ogni singolo individuo da tutti gli altri in base a un insieme univoco di indicatori (operazione che, ai nostri occhi, è del tutto ovvia, ogni umano essendo unico e diverso da tutti gli altri; essendo, appunto, un *individuo*...).

Ma nella banalità della carta di identità si nasconde un'opzione filosofica fondamentale, la stessa che fonda tutta la filosofia classica e che centra il pensiero sull'individuo come dato di fatto: entità riconoscibile, determinabile e, per alcuni tratti fondamentali, *immutabile*. La carta d'identità è un dispositivo che invera una filosofia, la traduzione cosale di una metafisica.

Il mio cognome mi assegna, per filiazione, a una classe di soggetti: quelli, appunto, che compongono la famiglia che porta quel cognome. In questo senso, il cognome, più che individuarmi univocamente, mi assegna a un gruppo. Quest'attribuzione, tuttavia, non mi assegna tanto alla *mia* famiglia, quanto a quella di mio padre: la continuità del nome, e quindi dell'attribuzione al gruppo dei nuovi nati, passa per la via patrilineare.

Il nome di battesimo, invece, mi individua in quanto soggetto singolo e, insieme al cognome, precisa la mia posizione rispetto a tutti gli altri individui – tant'è vero che, se già è strano incontrare persone che portano il nostro cognome senza essere nostri parenti, incontrare qualcuno che porti il nostro stesso nome e cognome rasenta il perturbante.

Fino a qualche tempo fa era previsto che le donne, col matrimonio, cambiassero cognome, assumendo quello del marito (più di recente si prevede che il cognome del marito venga aggiunto accanto al cognome di nascita); ma in generale non è previsto che il nome cambi e, anzi, si fa di tutto per scongiurare questa possibilità: basti pensare alla lunghezza della procedura per ottenere il cambiamento. Nessun evento della vita – né un lutto, né una nascita, né un cambiamento importante di status – comporta il cambiamento del nome: coerenti col nostro

impianto metafisico, immaginiamo che il nome nomini l'essenza, quel qualcosa che, nella peripezia biografica dell'individuo, resta immutato (e che spesso identifichiamo con l'anima).

Luogo e data di nascita sono complementari a nome e cognome, ma altrettanto rilevanti dal punto di vista dell'individuazione e, soprattutto, della gestione. Oltre a precisare e rendere davvero univoca l'identità, essi identificano degli *assi di presa in carico*. A seconda del mio luogo di nascita, infatti, avrò o non avrò diritto a taluni servizi (oppure ne sarà differente l'esigibilità); e a seconda della data di nascita rientro in fasce di popolazione a cui sono attribuiti con bisogni specifici, per soddisfare i quali sono previste risposte differenti (la scolarità obbligatoria, l'accesso al lavoro o al matrimonio, la pensione, la green card, la carta argento e così via).

In quest'incrocio fra individuazione e gestione si ritrova, in nuce, tutta la potenza dell'apparato istituzionale e normativo dello stato moderno: le generalità che decliniamo sono le stimmate del biopotere contemporaneo[198]. Uniti all'informatizzazione della gestione dei dati e alla velocità delle comunicazioni elettroniche, questi dati permettono di tracciare, in ogni istante, il movimento dei soggetti e di operarne un'individuazione gestionale ancor più precisa; il nostro curriculum si scrive da sé, giorno dopo giorno, nei cassetti delle anagrafi e delle compagnie di servizi: chi compone la nostra famiglia, qual è il nostro grado di istruzione, quale musica ascoltiamo, quali film ci piacciono, chi abbiamo chiamato al telefono, a chi scriviamo email, a quali caselli autostradali siamo transitati, ecc. In quest'ottica, il nome smette di sembrare un dato di fatto e comincia ad apparire per quel che è: *uno strumento di produzione di un'individualità specifica*, storicamente determinata dal tipo di organizzazione collettiva che ci comprende come suoi membri (e come tali ci gestisce).

Altrove le cose vanno assai diversamente, e non solo perché non c'è una filiera statale di dispositivi di presa in carico, ma anche per via di una filosofia di base drasticamente differente, che non prevede, ad esempio, l'identificazione univoca degli individui, né l'immutabilità nel nome.

In diverse culture dell'Africa sub-sahariana, ad esempio, il nome di ciascun individuo risponde a una logica affiliativa più complessa della nostra e a una progressione storica da noi poco praticata. L'individuo comincia la vita con un lista di nomi che riflettono affiliazioni multiple (alla famiglia della madre, a quella del padre, al clan, agli spiriti, agli antenati); nel corso della sua vita, poi, la lista si allunga a seconda degli eventi, dei passaggi di status e perfino delle caratteristiche peculiari del soggetto. L'iniziazione, ad esempio, comporta di solito l'aggiunta di nuovi nomi, che sanciscono lo statuto di adulto e le nuove affiliazioni. Lo stesso avviene per l'iniziazione a specifici status (stregoneria/controstregoneria, pratiche di guarigione ecc.), in modo non dissimile da quanto avviene per i preti e le suore nel corso dell'ordinazione.

Qui presentiamo brevemente un caso particolare di nominazione, esemplare per il modo in cui caratterizza l'individuo a partire da caratteristiche del tutto differenti da quelle che impieghiamo noi[199].

I Bakonzo sono un'etnia relativamente piccola, di circa 600.000 individui, che abitano le pendici della catena del Rwenzori, in Uganda. Fra gli elementi distintivi della loro cultura rispetto a quelle circostanti c'è l'attribuzione del nome proprio in base all'ordine di nascita all'interno del gruppo dei fratelli uterini:

---

[198] Foucault 2004a, 2004b.

[199] Le citazioni che seguono sono tratte da un testo di Cristina Zavaroni, *Identità, essenzialità e relazionalità: Il sistema nominale Konzo,* attualmente in corso di stampa.

Questo il funzionamento di base: al primogenito di una donna viene attribuito un nome che indica che questi è, appunto, il primo figlio in assoluto – ad esempio, il nome Baluku designa un primogenito maschio, mentre il nome Masika indica una primogenita femmina. I figli seguenti ricevono un nome che indica per i maschi il numero di fratelli maggiori e per le femmine il numero di sorelle maggiori a cui seguono: Biira è il nome di una bambina la cui madre abbia già avuto una sola figlia femmina, ella è dunque "seconda". Masereka è il nome di un bambino che segue due maschi ed equivale quindi a "terzo". Nel caso di bambini di un determinato sesso e successivi al primo, gli eventuali fratelli e sorelle di sesso opposto a quello del nome in questione non sono presi in considerazione; ciò equivale a dire che qualsiasi Masereka ha certamente almeno due fratelli maggiori, ma potrebbe avere varie sorelle o non averne alcuna.

Il primo figlio di sesso diverso da quello del primogenito avrà un nome che equivale al concetto di cambiamento: questo nome è generalmente Muhindo sia per i maschi che per le femmine. Nel caso di una donna che abbia due figlie femmine seguite da un maschio, questi si chiamerà Muhindo (=cambio) e non Baluku (=primo maschio). Eventuali figli maschi seguenti riceveranno il nome relativo al loro ordine rispetto al loro sesso; anche in questo caso, quindi, il terzo maschio sarà Masereka, a prescindere dalle bambine già nate alla madre.

Esistono vari nomi che si danno ai bambini nati dopo molti altri da una stessa madre, generalmente a partire dal decimo. Kyasaka significa "avanzi" oppure "surplus", Lyahinda, dal verbo *erihinda*=concludere, indica il decimo nato sommando maschi e femmine. Dieci è considerato un numero perfetto di figli e si rappresenta gestualmente con i due pugni congiunti ad indicare 5 più 5. Balhulasa vuole dire che i nomi sono finiti! In alcuni casi, al termine dei nomi disponibili la numerazione riprende dall'inizio.

Il sistema è complicato da numerose varianti, dettate da regole particolari (ad esempio, è reputato sconveniente che un figlio porti lo stesso nome del padre): per una medesima posizione, la scelta può cadere fra più nomi e, nel caso del primogenito, i diversi nomi possono anche segnalare una qualche particolarità:

un primogenito maschio nato con i quattro nonni ancora in vita si chiamerà Mumbere (oppure Kambere), una bambina nata nella stessa situazione sarà Musoki. Se la madre di tale bambina si è sposata vergine, la piccola sarà Kanyere. Nzanzu è il nome di un maschio o di una femmina di cui entrambi i genitori fossero vergini al momento del matrimonio (si tratta quindi di un primo figlio assoluto, sia per la madre che per il padre). Il figlio nato dalla primissima gravidanza di una donna può essere anche Muthulhanda, che deriva dal verbo erithura, col significato di "aprire un varco", "farsi strada" (anche farsi strada nel bosco per rendere abitabile un terreno). Il nome ha il valore di "colui/colei che ha aperto la via".

Ora, il punto per noi straniante è questo:

ciascun maschio primogenito, sia egli Kambere, Nzanzu, Mumbere o Ndandiko, "è" essenzialmente un Baluku. Allo stesso modo molti Baluku possono essere correttamente chiamati Kambere e tale intercambiabilità dei nomi si verifica anche per tutti gli altri ordini di nascita.

L'identificazione che il nome konzo opera è dunque relazionale: essa distingue l'individuo in base alla sua posizione relativa rispetto agli altri individui, e non già in base a una sua essenza supposta unica. Inoltre, come presso altre etnie, il nome non è unico, e la catena dei nomi tende ad allungarsi nel corso dell'esistenza. Accanto al nome "posizionale" descritto sopra, è spesso attribuito anche un nome occidentale. Poi si possono aggiungere nomi che descrivono la circostanza in cui il bambino è nato (dopo la morte del padre, ad esempio, o quando la madre era lontana da casa); nomi specifici del sotto-lignaggio; nomi che dichiarano l'appartenenza religiosa (cristiana o islamica); nomi che sottolineano la genitorialità (la madre di Baluku sarà chiamata anche Nyabaluku, il padre Isebaluku); nomi attribuiti in base al comportamento; e nomi che segnalano la relazione con taluni spiriti.

Questa moltiplicazione assume significati differenti e comporta numerose obbligazioni. I nomi religiosi, ad esempio, segnalano a volte una sorta cesura, la conversione avvenuta a un

certo punto della vita; e i nomi che legano agli spiriti devono essere correttamente attribuiti e poi onorati da coloro che li portano, pena conseguenze nefaste. Allo stesso modo, è rilevante, in questo sistema, che il nome corrisponda alla posizione relazionale effettiva; i bambini nati in relazioni "disordinate" sono infatti destinati, prima o poi, ad accorgersi di non essere ciò di cui portano il nome, il che può esser causa di problemi.

L'*identità relazionale* del sistema di nominazione konzo produce soggetti la cui individualità non è già data pienamente fin dall'inizio, ma che si precisa e si specifica nel corso del tempo. Il tipo di soggettivazione che essa sottende fa leva non già sull'essenza eterna e immutabile di un individuo che deve, innanzi tutto, essere identificato, ma sul contesto relazione nel quale l'individuo è inserito ed entro il quale si muove: il soggetto risulta, qui, dall'insieme delle sue relazioni e dalla sua storia.

Il sistema della stregoneria

Della *stregoneria* non vi è, nel campo antropologico, alcuna definizione conclusiva: «Al di là delle numerose definizioni che di tale fenomeno possono essere date sul piano teorico, esso rimane parte (e in questa cornice più ampia la sua analisi dev'essere ricondotta) del linguaggio attraverso cui una società affronta il problema del male, dell'ordine morale e delle relazioni fra persone che condividono un determinato orizzonte di pensiero[200]».

I problemi che in questo campo s'incontrano sono talmente spinosi da rendere parziale ogni tentativo di risposta. In base alle categorie che stiamo impiegando, la stregoneria è un oggetto teorico così problematico perché mette a tema il trascorrere stesso del potere in dominio; è anzi, forse, uno fra i discorsi più accurati e cauti mai elaborati in merito. L'impianto del sospetto, su cui essa si basa, dà per scontato che non esistono relazioni libere da un fondo oscuro, che niente e nessuno è intrinsecamente e univocamente "buono", che la fiducia non può essere data se non è guadagnata sul campo e che può in ogni momento essere revocata. Dà per scontato, insomma, che chiunque abbia un potere lo può usare per scopi malevoli. È evidente, in questo orizzonte, il dominio sociale della paura; ma rispetto alla paranoia che caratterizza la deriva della politica occidentale e che si fonda sull'idea di un'unica causa in grado di spiegare tutto perché in grado di manovrare ogni meccanismo a ogni livello[201], la stregoneria moltiplica le cause possibili e identifica un unico meccanismo: l'intenzione malevola, consapevole o inconsapevole che essa sia.

L'analisi della "logica stregonesca" presenta due problemi particolari: il primo è che, avendo a che fare col problema del male, l'indagine è estremamente faticosa per il ricercatore perché tende a portare allo scoperto zone che, nell'ecologia delle diverse società (così come dei singoli individui, incluso il ricercatore stesso), sono difficilmente parlabili. In secondo luogo, ed è forse qui l'elemento più rilevante, essa pone un immediato e radicale problema epistemologico.

Per quanto riguarda il primo problema, e per non cadere in una troppo facile esotizzazione, si pensi, ad esempio, alle indagini su un fenomeno perfettamente occidentale quale la tortura. Rispetto a campi d'indagine più consueti, questo presenta un insieme supplementare e spinoso di

---

[200] Fabietti e Remotti 1997, p. 718.

[201] Forti e Revelli 2007.

difficoltà specifiche, legate precisamente al tipo di dinamiche non-ordinarie che caratterizzano la tortura, che il ricercatore è chiamato a osservare e descrivere. Per cominciare, chi conduce l'indagine deve disporsi alla fatica emotiva insolita che consiste nel sostenere il riverbero psicologico della violenza, che agisce a distanza anche attraverso i racconti di violenza. In secondo luogo, non è facile indurre i testimoni a parlare di ciò che, nella loro cultura, è l'*imparlabile* per definizione: perché lo scambio avvenga devono essere predisposte condizioni particolari, che garantiscano protezione. Inoltre, in zone in cui non vi è consenso sociale possibile, discriminare fatti e opinioni può risultare difficilissimo.

Oltre a tutto ciò, nel caso della stregoneria si aggiunge un acuto problema epistemologico, in grado di scardinare le categorie consuete che soggiacciono alle indagini scientifiche. Quel che c'è di particolare nella stregoneria, dunque, e che tutti i ricercatori segnalano, è che *non la si può indagare mantenendo la separazione metodologica fra l'osservatore e l'osservato* che fonda la scienza classica occidentale. Detto altrimenti: nell'orizzonte della stregoneria *sapere* ed *essere* sono inscindibili e la categoria così tipicamente occidentale della "conoscenza disinteressata" non ha più alcun posto. Detto altrimenti: in un contesto che accoglie e prevede l'esistenza della stregoneria, nessuna domanda sulla stregoneria può essere posta *innocentemente*, perché in essa sapere e potere sono tutt'uno. La conoscenza è quindi immediatamente implicata nella stregoneria stessa e, quindi, sospetta:

> La situazione di un colloquio sulla stregoneria è molto particolare. Non assomiglia affatto a una classica situazione di scambio di informazioni. Ogni domanda di comunicazione su questo soggetto è sospetta. Prima di tutto, è pericoloso parlarne. Non si parla di stregoneria che quando è necessario, e la necessità è dettata dal bisogno, dall'obbligo dell'azione. Poiché il parlare e l'agire sono così intimamente mischiati, la prima cosa che bisogna fare è identificare chi pone la domanda.[202]

Mano a mano che vi si avvicinano, i ricercatori stessi scoprono che l'ingresso in quest'ambito trasforma le loro categorie e li porta rapidamente a un limite dal quale neanche la luce scientifica della disciplina a cui appartengono li protegge completamente. La stregoneria comporta la conversione: mentre ci si può dottamente, e disinteressatamente, interessare di riti, di miti, di spiriti, di dèi, di cure e di preghiere senza dover assumere alcuna posizione in merito, parlare di stregoneria comporta un immediato posizionamento *nel campo* della stregoneria stessa; e anzi, è già di per se stesso un posizionamento, e per giunta sospetto.

Ancora a scanso di esotizzazioni, è bene precisare che campi dalle dinamiche affini a quelle della stregoneria si trovano senza fatica anche alle nostre latitudini, ovunque l'accesso a una conoscenza abbia a che fare con la posizione del soggetto rispetto a quella conoscenza e, più in generale, ovunque l'argomento sia tabù. Non è facile, ad esempio, condurre inchieste su alcuni gruppi le cui pratiche sono ai confini della legalità o dell'accettazione sociale (bande metropolitane, praticanti S/M) o del tutto al di fuori (gruppi eversivi) senza, in qualche misura almeno, entrare a farne parte – laddove il "far parte" esclude di per sé che l'interesse possa essere esclusivamente accademico, e comporta una conversione verso talune pratiche e, quindi, verso il tipo di umanità che esse producono. I ricercatori che indagano sulla pornografia hanno posto in modo esplicito la questione del linguaggio con cui è possibile trattarne, degli effetti della proibizione sulle strategie di ricerca e di scrittura, nonché della posizione ambigua nella quale ci si viene a trovare durante la conduzione della ricerca[203]. Un contesto nostrano affine a

[202] Camus 1988, p. 15; cit. in Coppo 2007, p. 18.

[203] Coughlin 2002.

quello della stregoneria africana è poi la mafia, intesa non solo come organizzazione criminale, ma come assetto sociale diffuso[204]; e anche il funzionamento delle sette è stato descritto come paragonabile, almeno per alcuni aspetti, a quello della stregoneria[205].

Per comprendere la logica stregonesca (almeno per quanto riguarda la stregoneria africana, cui qui faremo generico riferimento, e senza pretese di analogia con altri fenomeni), bisogna entrare in un mondo sociale differente dal nostro, fondato sopra altri assiomi. In particolare, è stato proposto che una delle differenze principali fra il mondo occidentale contemporaneo e quello africano sia la diversa posizione dell'individuo all'interno della società, e quindi il diverso trattamento delle istanze individuali.

Nella nostra logica culturale, la base della società è l'individuo (tipicamente pensato come maschio, adulto, facoltoso e nel pieno possesso delle sue virtù fisiche e razionali: non a caso la giurisprudenza e il pensiero comune hanno faticato a lungo coi diritti delle donne, con la questione della povertà, con l'educazione dei bambini; e ancora faticano con l'aborto, con l'eutanasia ecc.). L'individuo vi è pensato, di solito, come *naturalmente cattivo*, o quantomeno egoista, e quindi propenso alla menzogna, al tornaconto individuale, alle passioni sfrenate, all'abuso, alla crudeltà sul prossimo ecc.; tale naturale cattiveria, nella nostra ottica, dev'essere moderata e civilizzata attraverso i costumi, la legge e la distribuzione differenziale del potere. Da Tucidide a Hobbes e da Adam Smith all'attuale sociobiologia, questa visione dell'uomo informa di sé il pensiero e le politiche occidentali: l'egoismo può essere un interminabile fastidio, ma esso è vissuto come fondamentalmente naturale, come un dato di fatto del mondo. E se per Tucidide o Aristotele l'interesse e lo sfrenato amor proprio erano dei problemi cruciali da tenere a bada, nel passaggio dall'età classica a quella moderna essi diventano addirittura la fonte di ogni bene e di ogni progresso: è sull'immagine di un uomo avido e razionale che si basa l'economia moderna; ed è ancora l'egoismo ciò che, secondo il determinismo genetico e la psicologia evolutiva, regola l'evoluzione.

Altrove, la visione dell'umano è radicalmente diversa.

> Per gran parte dell'umanità, l'interesse personale come noi lo conosciamo è ritenuto innaturale in termini normativi: viene considerato follia, stregoneria o altro disordine che motiva l'ostracismo, l'uccisione o quantomeno la cura. Piuttosto che esprimere una natura umana presociale, tale cupidigia è generalmente considerata come il sintomo di una carenza di umanità, perché sospende la reciproca relazione di identità che definisce una esistenza umana.[206]

In quest'ottica, dunque, l'interesse personale, il perseguimento dei propri scopi in isolamento dagli scopi comuni, è qualcosa di intrinsecamente sospetto e da reprimere senz'altro in quanto distruttivo del legame sociale – e in condizioni in cui la sopravvivenza di tutti e di ciascuno dipende dalla stabilità del legame sociale, la repressione rapida dell'individualismo è faccenda della massima importanza. Inoltre, qualsiasi scambio in cui uno degli attori prenda senza dare a sua volta è considerato vampiresco, e quindi pericoloso.

Ora, lo stregone fa proprio questo: nel buio (ovvero, senza farsi vedere dai suoi compaesani) trama scambi in cui possa prendere senza dare.

---

[204] Coppo 2007.

[205] Nathan e Swertvaegher 2003.

[206] Sahlins 2008, p. 60.

In molte società, la parentela è estendibile a tutti coloro coi quali un individuo ha a che fare. In ogni caso, interessa quelli con cui una persona tipicamente ha più contatti. Di conseguenza, per la maggior parte dell'umanità, in rapporto alla maggior parte delle relazioni sociali, l'interesse personale così come noi lo conosciamo è qualcosa di *innaturale*: è follia, stregoneria, qualcosa in ogni caso passibile di ostracismo, se non addirittura di esecuzione capitale. La cupidigia, qui, è la perdita dell'umanità, non la sua essenza.[207]

Si dice ad esempio, in taluni contesti africani, che chi dispone di ricchezze eccessive deve per forza avere a che fare con uno stregone o essere uno stregone lui stesso; e che i soldi possono essere accumulati solo "rapendo l'anima" di altri e facendola lavorare nottetempo, gratis, nelle proprie piantagioni. Negli orizzonti culturali che ammettono la stregoneria *tutti*, iniziati e non iniziati, devono sapersi difendere, in una sorta di doppio vincolo, tanto dalla violenza degli stregoni, quanto dall'accusa di stregoneria.

Ogni uomo che sopravvive a lungo a capo di una famiglia prospera, numerosa e feconda, non può non avere a che fare con la stregoneria. Agli occhi di tutti e ai suoi stessi occhi, appare come più forte degli stregoni che hanno cercato di nuocergli. Deve saperne quindi quanto basta per difendersi, senza che si possa dire che è lui stesso uno stregone.[208]

La stregoneria ha dunque a che fare con il male e, più nello specifico, con la violenza. L'iniziazione a "ciò che sta sotto", al mondo oscuro della stregoneria e alle tecniche della controstregoneria, ha come suo primo effetto una sorta di sensibilizzazione dell'iniziato alla violenza presente nel mondo e che soggiace alle relazioni. Fra i resoconti più chiaro c'è quello di Eric de Rosny. Gesuita, inviato in Camerun per insegnare nel collegio cattolico di Duala, al termine di un lungo e accidentato percorso di avvicinamento, de Rosny si fa infine iniziare dal suo maestro Din al sistema douala: gli chiede, per l'esattezza, di poter "vedere", chiede che i suoi occhi "vengano aperti" (e non chiede, invece, di poter fare; la distinzione è sostanziale: chi "vede" può avere solo un ruolo di guardiano e, se il caso, avvisare gli altri dei pericoli; chi invece può anche "fare" diventa automaticamente sospetto, perché niente e nessuno garantisce che l'azione sia rivolta al bene comune – posizione, questa, particolarmente intenibile per un prete cattolico). Nel periodo precedente l'iniziazione, l'iniziando s'interroga lungamente su cosa possa mai voler dire "vedere", su quali siano le visioni accessibili ai soli iniziati e delle quali nessuno dei *nganga* consultati gli hai fornito dettagli. Per mettere ordine nella sua stessa confusione, fa qualche ipotesi: la visione potrebbe, semplicemente, non esserci – e rivelare, quindi, che gli spiriti e le forze che pure regolano il sistema della stregoneria-controstregoneria non possono essere veduti; oppure potrebbe essere provocata da piante allucinogene usate durante i riti; oppure ancora potrebbe essere una via d'accesso all'inconscio, ai fantasmi e ai pezzi d'immaginario rimossi, quegli stessi che Freud ha riabilitato a inizio Novecento.

L'iniziazione, che dura parecchi giorni, segue un calendario complicato di riti. Ogni mattina, De Rosny deve raccontare al maestro i sogni fatti nella notte.

Un giorno, all'alba, c'è come uno scatto, un evento critico: di colpo «vede chiaro», percepisce nettamente e con freddezza la violenza che c'è nel mondo e vede, come sovrapposte per un effetto cinematografico, mille immagini di conflitti mondiali (...). La prima facoltà che acquista come aspirante controstregone è dunque la percezione lucida e ferma degli atti di violenza che hanno luogo attorno a lui: diviene capace di guardare

[207] Sahlins 2011, p. 8.

[208] Coppo 2007, p. 135.

sotto le forme sociali, addomesticate, delle relazioni tra umani. Questa facoltà spiega la paura dei nuovi iniziati, e il loro isolamento.[209]

«La grande paura del futuro iniziato viene dall'anomalia della sua situazione sociale, che gli procura degli incubi. È un uomo solo. Sollevando il mantello della violenza, va controcorrente rispetto a tutte le tendenze della vita pubblica e a ritroso della sua educazione. Controstregone per funzione, sarà continuamente sospettato di divenire il suo contrario, perché percepisce la violenza e gioca con essa.[210]

L'orizzonte della stregoneria è dunque di lotta, di attenzione, di paura, di continuo rintuzzamento di ciò che può danneggiare la compagine sociale. Ma bisogna stare attenti a non leggere queste dinamiche col peculiare manicheismo che contraddistingue l'etica occidentale, orientata fin dalla Grecia in direzione del sommo bene e il cui sforzo è da sempre quello distinguere in modo quanto più netto possibile ciò che è bene da ciò che è male. Nell'ottica africana non si tratta di mettere, una volta per tutte, il bene e il male in sacchi separati, ma di vegliare continuamente affinché il male non faccia troppi danni. In modo icastico: se il problema dell'Occidente è quello di *salvare* il mondo, il problema africano è invece quello di *ordinarlo*. Il sistema della stregoneria non deve dunque essere letto come incarnazione locale di ciò che è male, ma come una modalità particolare di gestire la questione del male e della violenza: "ciò che sta sotto", il mondo misterioso degli iniziati, è innanzi tutto un campo di lotta, dove stregoni e controstregoni si affrontano continuamente, e dove nessuno si aspetta che una delle due parti possa mai ottenere una vittoria definitiva. E dove, peraltro, non si può mai escludere che ciò che oggi agisce "per il bene" non possa, in altre circostanze, agire invece "per il male". Modalità specifica di affrontamento, il sistema della stregoneria riflette nelle sue vicissitudini l'andamento sociale, accoglie le pulsioni verso il cambiamento così come quelle verso la conservazione. Per dirla in modo più semplice, il sistema della stregoneria è anche luogo, per le società che lo accolgono, di lotta politica[211].

Stati non ordinari di esperienza

Per molte ragioni, quello degli *stati non ordinari* è un tema delicato, che porta con sé un insieme di timori, resistenze e riserve, e sul quale, tuttavia, è bene (ri)cominciare a ragionare.

Torniamo allora in area amerindiana, fra gli animisti/prospettivisti di Descola e Viveiros de Castro. Alcune popolazioni amazzoniche, fra cui gli Shipibo, fanno uso rituale di una bevanda chiamata ayahuasca, ottenuta facendo bollire insieme una vite del genere *Banisteriopsis* spp. e una pianta del genere *Psychotria* spp. L'infuso così ottenuto ha particolari proprietà psicoattive, ampiamente descritte dalla letteratura antropologica e biomedica[212]. La cerimonia prevede un setting particolare, che richiede un certo tempo di preparazione e che deve garantire ai presenti un certo grado di protezione. Lo sciamano, che amministra la bevanda, è anche colui che è

[209] Coppo 2007, p. 118.

[210] De Rosny 1981, p. 362.

[211] Coppo 2007.

[212] Shanon 2002; McKenna 2004.

incaricato di navigare i partecipanti all'interno del loro viaggio, ciò che fa intonando *icaros*, melodie che "guidano" coloro che hanno bevuto ayahuasca attraverso le visioni.

Le cerimonie a base di ayahuasca sono diventate, negli ultimi anni, anche una moda per occidentali in cerca di esperienze forti, al punto tale che molti osservatori parlano di un vero e proprio "turismo dell'ayahuasca", con tutte le conseguenze – antropologiche, economiche, etiche – che ciò comporta. Al di là della faciloneria che contraddistingue spesso l'atteggiamento occidentale nei confronti di ciò che è esotico, alcuni elementi dell'esperienza dell'ayahuasca necessitano di spiegazioni non banali, e hanno impegnato il tempo e le capacità di un manipolo di ricercatori provenienti dall'antropologia, dalla biologia, dalla psicologia e dalla medicina.

Un primo fatto notevole riguardo al'ayahuasca è che nessuna delle due piante impiegate, prese separatamente, ha particolari proprietà psicoattive, ed è solo la loro combinazione a essere efficace. In secondo luogo, il tipo di visione che l'ayahuasca induce è costante, indipendentemente dalla provenienza culturale di chi ne fa uso: chi l'ha sperimentata dice spesso di essersi ritrovato esattamente, e con sorpresa, nelle descrizione proposte dalla letteratura (le visioni hanno spesso a che fare coi serpenti). Inoltre, le visioni e gli insight che si hanno sotto intossicazione sembrano non provenire dalla psiche individuale del soggetto, ma da una qualche realtà esterna, con la quale il soggetto entrerebbe in relazione appunto grazie alla bevanda.

Abbiamo dunque a che fare con uno stato *non ordinario* – ma *non disordinato* – di coscienza, la cui esperienza e conoscenza sono condivisibili (i resoconti degli altri "combaciano" con le visioni, lo sciamano "sa" cosa succede ai viaggiatori), e nel quale i soggetti asseriscono, univocamente, di essersi sentiti in contatto con qualcosa di esterno a sé.

Così scrive Shanon, un filosofo e psicologo cognitivista israeliano, che ha tentato un'analisi, nei limiti delle sue discipline, delle questioni sollevate dall'esperienza dell'ayahuasca:

> Parlando da una prospettiva più generale, la somma totale di una individualità personale include tutte le conoscenze che una persona ha acquisito attraverso la sua interazione con altra gente, da quelli da cui ha imparato, dal suo ambiente sociale e dalla sua cultura. In questa formulazione, allora, la linea di separazione tra il personale e il collettivo, lo psicologico e il socio-culturale, svanisce. Principale manifestazione di questo sono i capolavori dell'arte. Sono, nello stesso tempo, sia la più alta espressione del genio individuale che la manifestazione del più universale, dei più eterni aspetti dell'umanità.
>
> Infine, vorrei commentare i limiti della discussione condotta in questo capitolo. Ho cercato di raggiungere una qualche comprensione psicologica generale dell'esperienza Ayahuasca. La questione di come le visioni giungono agli esseri è centrale in questa comprensione. In tutto il percorso, è stato cruciale per me che la mia analisi rendesse allo stesso tempo giustizia alla fenomenologia dell'esperienza con l'Ayahuasca e fosse coerente con la mia collocazione teoretica in psicologia. Il resoconto proposto qui più o meno tocca i limiti di ciò che io posso fare rispettando ambedue questi criteri. Forse non è possibile raggiungere una vera comprensione dell'esperienza Ayahuasca e renderne conto stando in una prospettiva di pensiero che poggia nell'ambito della psicologia scientifica. Sebbene non ortodosso, il mio punto di vista sia sulla cognizione che sulla psicologia si basa sull'assunto fondamentale che il soggetto principale della scienza della cognizione è la mente umana e che è nel territorio di questa mente che trovano posto tutti i materiali cognitivi. Ma forse questo assunto non è garantito. Forse la coscienza, soprattutto quella non-ordinaria, non può essere concepita mantenendo questo assunto. Per questo, potrebbe essere necessario far ricorso a un qualche tipo di mente sopra-personale, a una qualche intelligenza che trascende gli umani, a una coscienza cosmica di cui la nostra coscienza individuale è solo un pallido riflesso derivato. Recentemente, simili concettualizzazioni non ortodosse sono state proposte da diversi scienziati. Da notare che nessuno di loro è psicologo – praticamente tutti sono dei fisici (Goswami 1990, Wolf 1992, Close 1997). In modo significativo ciò che la gente sente sotto intossicazione da Ayahuasca è molto in linea con queste idee non ortodosse. Come notato nel resoconto di idee, insight e riflessioni nel Capitolo 10, molti bevitori arrivano a credere che Ayahuasca li porti in contatto con l' anima mundi, o la Divina coscienza che è la base di ogni essere, la sorgente di ogni conoscenza, la sorgente di ogni saggezza. In modo diretto, non mediato, i bevitori sentono anche che è questa coscienza la sorgente delle visioni e degli insight che sono associati ad esse. Quando la forza dell'ebrezza è particolarmente forte, i bevitori sentono che i limiti tra questa coscienza e la loro coscienza personale sono

> sempre meno definiti. Al limite, io divento Dio e Dio diventa me. Tutto ciò che può essere conosciuto è una parte della mente divina, e quindi anche della mia mente.
>
> Questo resoconto cosmico dell'esperienza con Ayahuasca ricorda, naturalmente, ciò che nei secoli è stato proposto dalla letteratura mistica. E' in linea con ciò che è stato chiamato la filosofia perenne (Huxley 1944). Molti possono trovare gli assunti di questa filosofia molto famigliari, alcuni addirittura ovvi. Quindi, potrebbe davvero essere che l'approccio sopra-psicologico sia quello che fa senso davvero dell'esperienza Ayahuasca nella sua interezza. In particolare, un simile approccio può dare risposte definitive a quei problemi che i propositi riportati qui lasciano aperti – e, in particolare, quale sia la sorgente delle visioni e come siano prodotte. Tuttavia, non è affatto semplice difendere questo approccio in un modo scientificamente accettabile. Certo, una simile impresa comporta analisi ontologiche e metafisiche che vanno molto oltre lo scopo della ricerca cognitiva qui riportata.[213]

Posta in termini di comparazione etnografica, la questione degli stati non ordinari di esperienza corre meno il rischio di subire l'usuale patologizzazione. Se usciamo dall'Amazonia e teniamo conto della diffusione di pratiche correlate a stati non ordinari di coscienza, il dato sorprendente è questo: fra il mezzo migliaio di culture su cui l'etnologia ci ha dato ragguagli, sono pochissime – e, per inciso, quasi tutte appartenenti alla nostra area culturale – quelle che non dispongono di sistemi ritualizzati e controllati per produrre stati non ordinari di coscienza. (Lo stupore e la curiosità andrebbero quindi messi in prospettiva: quel che è sorprendente non è che dispositivi sofisticati di accesso agli stati non ordinari siano stati inventati e siano usati, ma che alcune popolazioni, a differenza di tutte le altre, non ne dispongano.)

Per il momento, tuttavia, possiamo restare nella prospettiva occidentale e chiederci che cosa siano e a cosa servano questi dispositivi. Cominciamo con una tautologia: gli stati non ordinari di esperienza sono modi della coscienza e dell'esperienza che, appunto, sono *non ordinari*; non sono, cioè, il modo "normale" di funzionamento della soggettività (o, se vi sono più modi "normali", non fanno parte di questo insieme). Essi coinvolgono la percezione, l'attenzione, la modalità relazionale, l'emozione – in breve, il soggetto nella sua interezza – e comportano solitamente un allargamento della coscienza in direzioni che, negli stati ordinari, non sono disponibili.

Contrariamente alla nostra immagine, incentrata sull'uso di sostanze, esiste in realtà una varietà di modi per accedere a uno stato non ordinario di coscienza: dall'astinenza rituale alla danza, dal controllo del respiro alla sovrastimolazione sensoriale, dalla musica al disciplinamento del corpo. La durata dell'esperienza è variabile, e *prevede il ritorno allo stato normale di coscienza*. Dagli stati non ordinari vanno dunque tolti gli stati patologici (dovuti ad esempio a traumi cerebrali o a processi degenerativi), dai quali il soggetto non può tornare, così come certi modi del funzionamento ordinario di soggetti particolari (guaritori, sciamani ecc.). Gli stati alterati possono essere spaventosi o sublimi, più virati al cognitivo o più virati all'emotivo, e dal punto di vista biochimico comportano molte varietà di modificazioni nel funzionamento biochimico del cervello. L'accesso a questi stati è culturalmente ordinato, sia riguardo al tipo di soggetti ammessi, che riguardo ai tempi, ai modi e ai luoghi.

Nella varietà delle pratiche un dato rimane costante: che si tratti di piste individuali o riti collettivi, lo stato non ordinario di coscienza è sempre lavorato *collettivamente* e trova posto all'interno di un contesto che gli conferisce misura, durata e senso. Un contesto oggettivato, dunque, in cui c'è un setting accuratamente predisposto e sorvegliato e in cui tutto ciò che avviene è sottoposto a interpretazione e a lavorazione. L'esperienza si svolge dunque in uno spazio, in un tempo e un insieme di relazioni precisi (*setting*), secondo ritualismi particolari che

---

[213] Shanon 2002, p. 384-385, traduzione di Piero Coppo.

ne permettono l'integrazione in quella vita ordinaria alla quale, al di fuori del setting, si deve poter far ritorno. Il setting è regolato e diretto da una figura (o da più figure) di "maestro di cerimonia": qualcuno che conosce a fondo i percorsi all'interno di quello specifico stato non ordinario e che è quindi in grado di accompagnare i soggetti meno esperti dentro e fuori l'esperienza, evitando che vi restino intrappolati.

Ancora in termini generali, va poi notato che da nessuna parte gli stati non ordinari vengono letti come derive autistiche degli individui che li attraversano o come mera destrutturazione dei soggetti. Al contrario, essi rappresentano un modo ordinato per mettersi in contatto con un "altrove" enigmatico: che si tratti del contatto con gli spiriti degli antenati, col pantheon di dèi locali, con piante o con animali, nello stato non ordinario è possibile ricevere messaggi che dovranno poi essere accuratamente interpretati da coloro che sono titolati a farlo, e praticare una vicinanza e uno scambio (con altri enti, comunque questi vengano descritti) altrimenti impossibile.

Quanto detto indica nel suo insieme che, presso le popolazioni che li praticano, gli stati non ordinari, lungi dall'essere un'evenienza rara, patologica e autistica, sono piste di soggettivazione collettiva. Il setting serve a rendere partecipabile, prevedibile, comunicabile e quindi oggettivabile un'esperienza che, secondo i nostri canoni, appartiene alla più incomunicabile interiorità del soggetto; grazie a questa lavorazione, il setting permette di estrarre esperienza dallo stato non ordinario di coscienza in modo relativamente sicuro – ovvero, senza lasciare che i soggetti si trovino soli e indifesi ad affrontare cose ed eventi (e siano pure cose immaginarie ed eventi emotivi!) mai visti prima. Ma estrarre esperienza significa anche costruire conoscenza – al minimo, conoscenza di ciò che avviene nell'incontro fra i soggetti e una sostanza o una pratica.

È inevitabile, a questo punto, un confronto con quanto accade sotto i nostri cieli. La sapienza nella costruzione dei setting, nonché la capacità di accompagnare gli stati alterati rendendoli integrabili e intelligibili è, da noi, quasi completamente perduta a livello societario; essa sopravvive in alcune zone di nicchia (di stati non ordinari si occupano, ad esempio, alcune scuole di psicoterapia, e alcune correnti delle controculture), che accettano di muoversi lungo un confine pericoloso dal punto di vista dell'accettabilità sociale delle loro pratiche.

Nella nostra formazione come umani occidentali non è prevista la possibilità di stato non ordinario di coscienza, se non come pista aberrante o comunque indesiderabile: tant'è vero che tutta il nostro impianto legislativo ruota attorno alla *capacità di intendere e di volere* così come definita dall'immagine classica del soggetto sveglio, normodotato, privo di alterazioni da sostanze e in animo quieto. Questo fa sì che, nella nostra forma culturale, tutto ciò che non rientra nello stato ordinario sia visto come, e di conseguenza sia effettivamente, intrinsecamente pericoloso – pericolosità di natura antropologica, per così dire, poiché si presenta tutte le volte che, per esperienze specifiche, non vi siano a disposizione di chi le fa strumenti collettivi di lavorazione e integrazione.

L'esempio più eclatante, nonché più tragico, riguarda l'uso di sostanze. La potenza delle sostanze è ragguardevole, e come tale va trattata con la massima cura: l'incontro di un soggetto con una sostanza dovrebbe avvenire solo in contesti in grado di accompagnare tale esperienza, permettendone poi l'integrazione nella vita ordinaria. Quando, al contrario, i soggetti si trovino a incontrare la sostanza in modo selvaggio (ovvero senza preparazione adeguata, senza conoscenze specifiche, senza la protezione di un setting, senza limiti temporali e senza lavorazione condivisa del senso) il rischio di effetti nefasti è ineliminabile: dall'impossibilità di tornare alla vita ordinaria alla tossicodipendenza.

La politica repressiva nei confronti delle sostanze è, per questa ragione, tanto più criminale: perché, lungi dall'eliminare il consumo delle sostanze, lo rende ancor più autistico e selvaggio, e quindi tanto più pericoloso, bandendo ogni possibilità di costruire conoscenza in merito a quell'esperienza. Come esempio di politiche virtuose, si possono invece citare i Junkie Bonden (le "leghe dei junkie") create in Olanda all'inizio degli anni Ottanta, che hanno contribuito all'elaborazione e alla diffusione di una conoscenza generale e specifica sugli effetti delle diverse sostanze, permettendo quindi di affrontare su altre basi le scelte collettive in merito al loro uso.

Il paradigma indiziario

In uno splendido articolo del 1979 Carlo Ginzburg indaga un modo della conoscenza che diventa paradigma solo molto tardi nella storia dell'Occidente, e che nondimeno ne accompagna tutta la parabola conoscitiva alla stregua di un servitore oscuro e indispensabile: il *paradigma indiziario*, ovvero la capacità di leggere i segni di stato e i segni di sviluppo che una situazione specifica esibisce[214].

L'area di ricerca in cui l'articolo si muove è la stessa esplorata da Foucault, da Melandri, da Jullien: all'origine di ciò che siamo e del nostro pensiero ci sono delle fratture, delle rimozioni che, nel valorizzare alcuni modi, ne rigettano altri che, da lì in poi, possono condurre solamente un'esistenza umbratile. Torniamo dunque agli inizi, all'immagine del mondo che cristallizza, dopo la rottura dei filosofi presocratici, nella Grecia del V e IV secolo. Abbiamo visto sopra come una delle caratteristiche fondamentali di questa visione fosse la cesura fra attività teorica (nobile, e che s'interessa soprattutto di ciò che è eterno, stabile, non soggetto al divenire) e attività pratica (assai meno nobile, che si barcamena nel mondo complicato e imprevedibile del divenire e che, per far ciò, può fare affidamento non tanto su un sapere eterno ed oggettivo, quanto sull'astuzia, la *métis*).

Ora, è proprio a partire dalla nozione di *métis*, di astuzia, che è possibile caratterizzare sul lungo corso il paradigma indiziario. A differenza del mondo celeste, il mondo sublunare è secondo i greci complesso: è mutevole, incerto, non descrivibile in modo matematico, soggetto al divenire, irregolare. Non si dà, di questo mondo, alcuna conoscenza certa, teoretica o matematica; quel che se ne può sapere è parziale, occasionale; dipende più dal colpo d'occhio che dal calcolo, più dall'esperienza che dalla deduzione.

Questo modo della conoscenza presenta alcune caratteristiche specifiche, epistemologicamente rilevanti. Per cominciare, procede di necessità a partire da dati incerti: da segni, intesi come *indizi*, più che da fatti, intesi come stati di cose accertati. Per questo Ginzburg lo chiama paradigma indiziario: perché ciò che viene selezionato come rilevante all'interno del quadro interpretativo non è niente di stabile, non presenta regolarità; né dice né nega ma, ben che vada, accenna – come gli oracoli.

In secondo luogo, ha a che fare non già con l'universale, ma sempre e solo con l'individuale, con la conoscenza di una singola situazione: gli indizi sono le tracce lasciate da un evento particolare, da una storia specifica; caratterizzano qualcosa che avviene qui e ora, in uno spazio

[214] I paragrafi che seguono si basano anche sul lavoro di ricerca condotto dalla dott.ssa Simona Paravagna per la sua tesi di dottorato.

e in un momento precisi, in una situazione di cui bisogna capire quali siano le linee tendenziali di evoluzione per decidere come agire.

Terza caratteristica è quella di essere una conoscenza praticabile solo per esposizione esperienziale a un contesto. Bertrand Russel – e prima ancora William James – ha distinto due modi della conoscenza: *knowledge by acquaintance* e *knowledge by description*. Quest'ultima è la conoscenza come la s'intende comunemente nella tradizione dotta occidentale: il sapere discorsivo, logico; la capacità di descrivere una cosa specificandone le proprietà, le parti, la composizione; la conoscenza intellettuale. Nella sua forma distillata e potenziata di esperimenti ripetibili e di lingua matematica, anche la conoscenza scientifica è *knowledge by description*. L'altro modo, che si può tradurre con "conoscenza per esposizione", è quello, assai meno verbalizzabile, che si ha per via di familiarità coi contesti e con le cose, per il fatto di esservi stati esposti, di averli abitati, usati e avuti come sfondo del proprio divenire soggetti. Mentre si può immaginare una bambino-matematico, e perfino, sotto alcuni aspetti, una bambina-filosofa (individui di pochissima esperienza ma altamente dotati dal punto di vista cognitivo, in grado di sviluppare ragionamenti rigorosi in ambito matematico, logico o filosofico), una bambina-cacciatrice o un bambino-medico sono invece impossibili: la pratica delle arti richiede infatti una lunga esposizione a un contesto, la conoscenza accurata delle sue variabili – in breve, richiede *esperienza*.

Infine, il paradigma indiziario si basa sulla *congettura*. Questa è definita anche, in termini più formali, *abduzione*, ed è una delle tre forme dell'inferenza logica, che si differenziano per il modo in cui determinano la relazione fra una *premessa*, una *conclusione* e una *regola* che stabilisce che la premessa implica la conclusione. La deduzione determina la conclusione a partire dalla premessa e dalla regola di implicazione; essa è usata in particolar modo nel ragionamento matematico; esempio: «Quando il gatto non c'è, i topi ballano. Il gatto non c'è. Quindi, i topi ballano». L'induzione determina la regola di implicazione a partire dall'osservazione di numerosi casi di conclusione che rispettano la premessa; la scienza si basa su ragionamenti che sono spesso di tipo induttivo; esempio: «I gatti hanno ballato tutte le volte che il gatto non c'era. Quindi, quando il gatto non c'è i topi ballano». L'abduzione, inferenza tipica dei detective e dei terapeuti, impiega la conclusione e la regola per determinare una premessa che possa spiegare la conclusione; esempio: «Quando il gatto non c'è, i topi ballano. I topi stanno ballando, quindi è probabile che il gatto non ci sia».

Il grado di certezza dell'inferenza deduttiva, induttiva e abduttiva è decrescente: la deduzione ha a che fare con proposizioni generali e astratte; l'inferenza con fatti accertabili; l'abduzione con indizi. Analogamente, dalla deduzione all'induzione decresce il tasso di *knowledge by description* e cresce quello di *knowledge by acquaintance*. Nell'astrattezza delle descrizioni logiche, si perde di vista un elemento importante: è raro che la conoscenza indiziaria proceda formulando esplicitamente un'inferenza abduttiva. L'abduzione prende forma logica e proposizionale in alcuni settori particolari. La semeiotica medica, ad esempio, è una sistematizzazione della *knowledge by acquaintance* che si acquisisce nella pratica della professione medica, e per la quale lo studio dei manuali non basta: è il colpo d'occhio di chi sa navigare nella malattia per averlo già fatto, per essersi già molte volte esposto al rischio – il peggiore, per un terapeuta – di non riuscire a curare. Ma la potenza di questa forma del sapere sta soprattutto nell'essere conoscenza incarnata: le abduzioni, per dire così, sono inscritte nel nostro corpo e regolano i nostri movimenti, sono la somma delle nostre esperienze.

Come tutti, al di là della conoscenza proposizionale più o meno folta che portiamo con noi, viviamo di indizi e della nostra abilità nel leggerli. La consuetudine con un ambiente, una cultura, un modo di vita, una tecnica ci rende esperti lettori di segni, efficaci nell'azione senza

che davvero ci riesca di capire come e perché. Diamo a tutto ciò il nome di *esperienza*, ma la poca presa che abbiamo su di essa, sulle sue condizioni e sulle sue conseguenze, segnala che ci manca una *teoria dell'esperienza.*

Di questa forma di conoscenza si dà, nell'Occidente attuale, pochissima sapienza; eppure, è quella che struttura il nostro muoverci nel mondo, che fonda l'efficacia delle nostre azioni. È prioritaria rispetto alla conoscenza per descrizione nella misura stessa in cui questa è efficace solo in quanto è anche, diventa, conoscenza per esposizione. Arrivando a noi per via di pratiche diffuse e di una lunga consuetudine che si stabilisce fin dalla nascita (anziché, come l'altra, per via di spiegazione più o meno formale), le forme della *knowledge by acquaintance* sono anche quelle che più profondamente ci plasmano, che letteralmente aprono in noi, fin dall'età più precoce, le vie della conoscibilità. Il tipo di esposizione al mondo entro cui, da piccoli, impariamo a muoverci fa sì che le conoscenze che i diversi umani portano siano differenti; non solo: è proprio l'esposizione a determinare il tipo di conoscenze che s'imprimeranno in noi.

Alla *knowledge by acquaintance* si riconducono, in ultima analisi, le conoscenze implicite descritte nei capitoli precedenti (sul sonno, sui pasti, sulle distanze da tenere), così come molte delle pratiche specializzate che si acquisiscono nel corso della vita[215]. La conoscenza per esposizione è quella che permette agli scalatori di salire le pareti senza precipitare, ai nuotatori di arrivare a riva, ai cuochi di combinare gli ingredienti in modi propizi, agli abitanti delle città di muoversi per le strade, a quelli del deserto di arrivare alle oasi. Non tutti praticano le medesime regioni, ovviamente, e infiniti sono i segni. In generale, però, essa è ciò che ci permette di leggere il mondo in modo da arrivare sani e salvi, e magari anche contenti, alla fine della giornata.

La pervicacia con cui in Occidente la *knowledge by acquaintance* viene negata o svilita ha qualcosa del sintomo. Ancora una volta, siamo di fronte alla preferenza occidentale per ciò che è universale, che riguarda tutti indipendentemente dalle condizioni; e al contemporaneo svilimento di ciò che, essendo funzione del contesto, *non è che* localismo. La *knowledge by acquaintance* è la conoscenza più specifica e meno universalizzabile che si possa dare, perché dipende integralmente dalla presenza dei soggetti in un contesto, in un tempo, in una storia.

Se questo è già vero internamente alla nostra cultura (diverse categorie professionali conoscono e praticano diverse zone di letture; diverse classi sociali leggono in modo ben differente un medesimo ambiente; e via dicendo), a maggior ragione sarà vero fra culture distanti, fra sistemi che partiscono e lavorano il conoscibile altrimenti. Il lavoro etnografico consiste largamente in ciò: nel tentativo di dare a lettori lontani una conoscenza descrittiva di qualcosa che è innanzi tutto, per chi la vive, conoscenza per esposizione. E lo straniamento dei viaggiatori è appunto il venir meno di ciò che abitiamo senza neppure saperlo, lo scomparire dei segni a cui siamo usi e il comparire di una profusione caotica di segni alieni che evidenzia al contempo la continua eccedenza del mondo (a cui la selezione stessa dei segni pone un freno primario) e le infinite forme della lavorazione culturale del mondo.

---

[215] **Exempla**. Hegel diceva che non s'impara a nuotare leggendo un manuale di nuoto; allo stesso modo, non s'impara a guidare un'automobile leggendo un manuale di guida. La capacità di guida è un esempio emblematico di *knowledge by acquaintance*: essa dipende in una certa misura dalla conoscenza intellettuale di un sapere astratto (il codice della strada), e in misura sostanziale dalla capacità di leggere, come per istinto, la situazione complessiva della strada: altri veicoli presenti, pedoni, velocità assoluta e relativa di tutto ciò che si muove, suoni, condizioni del suolo, condizioni meteorologiche, stato della macchina, segnali stradali, segnali standard e non standard di allerta e di pericolo (sirene, grida ecc.). È dunque la capacità di leggere contemporaneamente un numero enorme di variabili, di comprendere la situazione e di prevederne (sia pure a brevissimo termine) l'evoluzione ciò che ci permette di compiere un atto tanto banale come guidare un'auto o attraversare una strada.

La logica della guarigione

Una lezione dall'antropologia medica

La strutturazione di un umano, abbiamo visto, comporta un modo specifico della presenza; finché questa regge, mondo e soggetto si coimplicano in una certa maniera, storicamente determinata, e procedono in una certa coerenza. Quando invece la presenza viene meno, emerge ciò che le sta dietro: il lavoro culturale, determinato, intelligente che l'ha resa possibile e, con esso, il bisogno di ripercorrerne le linee o di rinforzarlo, o quello di trovare nuove piste. Tanto all'interno dei singoli sistemi culturali quanto nello spazio fra sistemi culturali diversi, la crisi permette, per così dire, di «risalire a monte», e pone questioni epistemologiche fra le più rilevanti.

In generale, la medicina occidentale contemporanea pensa il rapporto fra salute e malattia secondo un doppio schema oppositivo. La prima partizione è quella fra corpo e mente, figlia dell'opposizione di natura e cultura, che struttura i due assi maggiori dell'intervento medico: medicina organica e psichiatria. Avendo a che fare col corpo, e quindi con la materia, e quindi ancora con la natura, la medicina organica – a differenza della psichiatria – può aspirare a presentarsi come scienza: essa infatti non è solo chiamata a curare, ma anche a sviluppare sapere in merito alle risposte dell'organismo umano alle malattie e ai medicamenti. (Non a caso, la parte della psichiatria che anela a possedere, anch'essa, le stimmate della scienza predilige, nel trattamento della sofferenza mentale, l'approccio organicista, e quindi la causalità neurofisiologica.) La seconda opposizione è quella fra salute, intesa come «completo benessere fisico, mentale sociale» e malattie, declinata in modi e in termini apertamente guerreschi: fra il corpo e le malattie c'è una *lotta*, e lo scopo della medicina è vincere ogni battaglia per arrivare, infine, a vincere la guerra, debellando definitivamente la malattia. La guarigione coincide con la definitiva vittoria, e il medico è colui che è incaricato, a nome della società, di sconfiggere la malattia.

È un modello forte. Semplice e chiaro dal punto di vista teorico, ha conosciuto nell'ultimo secolo e mezzo successi ragguardevoli. Le vaccinazioni, i miglioramenti nelle tecniche chirurgiche e lo sviluppo degli antibiotici hanno permesso un'azione di enorme efficacia: in particolare, molte malattie infettive presenti nella popolazione occidentale hanno cessato di essere mortali. Ciò detto, vale per la medicina quel che vale per ogni altra teoria culturalmente densa: le verità che essa sviluppa sono relative a un contesto, e non c'è alcuna garanzia che esse valgano, inalterate, per altri contesti e altri soggetti.

La storia di una dell'etnomedicina è, a questo proposito, esemplare. Fino a qualche decennio fa, questa branca dell'antropologia medica era definita come «lo studio delle medicine dei popoli tradizionali» – definizione che aveva il merito, all'epoca della sua formulazione, di sottolineare l'esistenza di veri e propri sistemi di cura anche presso le popolazioni non occidentali. Le prime ricerche in etnomedicina risalgono all'epoca coloniale, e indagavano le terapie praticate dalle diverse popolazioni per curare le diverse malattie – nella certezza che *terapia*, *cura* e *malattia* facessero riferimento a concetti ed enti grosso modo universali, dappertutto ritagliati secondo la nostra logica che non poteva che essere simile alla nostra.

Questa definizione dava tuttavia per scontata una separazione, presto fattasi intenibile, fra popoli "tradizionali" e popoli "moderni" – come se, fra i "moderni", ogni affezione fosse curata solo attraverso il ricorso alla biomedicina. Gli studi sulle pratiche curative nelle metropoli occidentali (automedicazione, ricorso al sapere popolare e a medicine alternative) hanno imposto una sostanziale revisione della definizione, attuata mutando l'ordine delle parole:

l'etnomedicina è così divenuta «lo studio delle medicine tradizionali dei popoli»[216]. A differenza della prima, questa seconda definizione comprendeva fra le etnomedicine anche tutte le tecniche curative e i sistemi di cura non-biomedici elaborati in Occidente. Ma anche così, c'era spazio per equivoci rilevanti.

Per cominciare, salvo considerare la biomedicina come medicina assoluta e avulsa dalla storia, anch'essa andrebbe inserita fra le molte etnomedicine del mondo: si tratta infatti della tradizione medica dell'Occidente contemporaneo. Inoltre, considerare tutti sistemi curativi come etnomedicine sembrava poter permettere la comparazione e apriva quindi la questione della valutazione dell'efficacia.

A partire dalla logica nostra e dal tipo di efficacia propria alle nostre cure, è possibile dare delle "cure degli altri" valutazioni diversissime. Per chi parte da una posizione rigidamente scientista – secondo cui le malattie *sono*, ontologicamente, quelle che la medicina occidentale descrive – le pratiche di cura delle popolazioni non occidentali sono, al meglio, delle pie illusioni che ogni tanto, per sbaglio, azzeccano una cura, e al peggio delle superstizioni da estirpare quanto più rapidamente possibile. Chi ammette, invece, che tutti i mondi culturali si trovino confrontati a problemi simili, tende a interpretare le pratiche di cura secondo il criterio dell'efficacia naturalistica (ovvero, secondo il criterio che regola la nostra medicina): ammette dunque che le cure praticate da altri siano analizzabili in base ai nostri parametri, e parte alla ricerca dei principi attivi contenuti nelle piante o degli effetti fisiologici dello shock o della ritualità. Questo genere di ricerche hanno sviluppato, nel corso degli ultimi decenni, una messe ragguardevole di dati, che ha rivelato una certa congruenza fra gli effetti biochimici dei rimedi "tradizionali" – *in primis* delle piante – e ciò che, in base alle nostre categorie, ci aspettavamo di trovare (detto altrimenti: si è spesso verificato che le piante impiegate nelle medicine tradizionali contengono principi che sono "attivi" secondo i nostri criteri biochimici). Questo, tuttavia, si è spesso tradotto nel mero sfruttamento commerciale delle piante da parte delle industrie farmaceutiche, e a volte anche nella predazione in loco delle piante stesse.

Ma ancora non basta: secondo Mike Singleton, è il concetto stesso di *medicina* a fare da schermo alla comprensione. *Chez nous*, la medicina come cura delle malattie è un oggetto del tutto ovvio: ha alle spalle una lunghissima tradizione teorica, fa parte della partizione disciplinare primaria, e fin da piccolissimi veniamo addestrati a riferire al medico alcuni fatti del nostro corpo. Ci è dunque scontato immaginare che anche altrove, per problemi analoghi, vi siano una "medicina" e un "medico"; che da tutte le parti, nella divisione sociale dei compiti, sia previsto un ruolo per l'equivalente locale del nostro "dottore". In base a questa presupposizione, ci aspettiamo che, una volta superati i problemi di traduzione e gli eventuali veli culturali che le altre culture porterebbero con sé, un medico occidentale e un "dottore" della foresta possano dialogare su analoghi "oggetti del mondo" (le malattie, le cure ecc.). Ma, argomenta ancora Singleton, a forza di andar sul campo a vedere quel che fanno gli altri, si finisce con l'accorgersi che le pratiche che noi concettualizziamo come *medicina* somigliano a volte a un misto di divinazione, terapia, psicologia e politica socio-famigliare. Per questo oggetto composito, campo di sapere e azione che non si sovrappone ai nostri, non disponiamo di nessuna parola univoca e continuiamo, in mancanza di meglio, a usare il vocabolo "medicina" – che tuttavia finisce con l'oscurare più di quanto rischiari.

---

[216] Guerci 2007.

Singleton nota che in alcune aree culturali dell'Africa ciò che noi chiamiamo "guaritore" sarebbe meglio definito come "chiaroveggente", nel senso etimologico di *colui che deve vederci chiaro*.

> I *waganga* del mondo bantu, traditi dalla traduzione "guaritore" e perfino trucidati tramite quella di "tradipraticante" (proposta dall'OMS), sono, nel senso etimologico del termine, "chiaroveggenti", capaci, in un primo tempo, di vedere l'invisibile, responsabile per ogni specie di disagio e poi, in un secondo tempo, di apportare la risposta adeguata (...). Oltre che su questo riferimento a un passato perfetto, simboleggiato dal mondo ancestrale, bisogna insistere poi sull'onnicompetenza dello specialista africano. Non che – semplicità primitiva obbliga –, il *muganga* abbia cumulato, confondendoli, ruoli e funzione che le civilizzazione complesse sono finalmente riuscite a distinguere per bene: per lui e per i suoi, il *muganga* agisce in un modo integralmente integrato.[217]

Così ridefinito, il guaritore "chiamato a vederci chiaro" smette di essere l'analogo locale del nostro medico in camice bianco, e ci costringe a ripensare non solo al concetto di medicina (che può tranquillamente essere riportata al suo statuto di disciplina accademica occidentale) quanto soprattutto a quello di *cura*. Che cosa dev'essere curato e che cos'è che cura?

Verso un modello complesso

Ricerche decennali condotte nell'ambito dell'antropologia medica e dell'etnopsichiatria hanno mostrato che tutte le concezioni e le pratiche relative alla crisi (e quindi, ma solo per specificazione, relative alle malattie organiche così come teorizzate dalla biomedicina) sono culturalmente determinate e dipendono organicamente dalla concezione relativa alla presenza. A modi diversi della presenza corrispondono modi diversi della crisi, e modi diversi per procedere alla sua risoluzione.

Il concetto di *crisi* permette di raggruppare eventi disparati in base alla loro problematicità, evitando dunque ogni riferimento al nostro modo occidentale di interpretare e categorizzare ciò che non va. Se per noi la partizione fondamentale è fra "malattie del corpo" e "malattie della mente", altrove le tassonomie possono essere anche drasticamente differenti: ci sono crisi del soggetto e crisi del gruppo, crisi naturali e crisi sovrannaturali, malattie fredde e malattie calde, attacchi da parte di entità malevole e crisi da disordine della propria posizione nel mondo. Indipendentemente dalla loro maggiore o minore opacità ai nostri occhi, sono critiche tutte le situazioni che, all'interno un determinato contesto ed entro quella logica, richiedono l'azione di esperti, degli iniziati alle arti della cura.

Ogni contesto dispone dunque di un preciso "sapere della crisi", co-evoluto insieme alla forma di soggettività che lo pratica e quindi a essa adeguato. Ogni singolo atto risolutivo viene costruito come gesto tecnico all'interno di una logica, e dispone pertanto di una sua forma di efficacia: i diversi percorsi di risoluzione delle crisi che le comunità umane hanno sviluppato nell'arco della loro storia andranno allora studiati in base al rispetto delle obbligazioni che li definiscono, e non già in base a quelle che definiscono la biomedicina – approccio che ha il merito di evitare le derive riduzioniste e scientiste, da un lato, e quelle irrazionaliste dall'altro.

Le obbligazioni definiscono un quadro molteplice in cui stabilire *che cos'è che cura* non è nulla di scontato: la cura agisce all'intersezione di molte forze e molte intenzioni, è composita e incalcolabile. Inoltre, sebbene alla nostra mentalità la cosa non piaccia per nulla, capita anche che le persone guariscano per le ragioni sbagliate.

---

[217] Singleton 2007, p. 100.

Una parte della "medicina scientifica" ha come sua mira l'elaborazione di cure dimostrabilmente efficaci: è il filone, ormai tracimante, della *evidence-based medicine* e della medicina basata su protocolli standardizzati. Si tratta della declinazione recente della vecchia ambizione, nutrita da una parte della medicina, ad assurgere infine a scienza sperimentale e dotarsi di procedure ripetibili di guarigione. Il fatto è che mentre per la ripetibilità *ad libitum* di un esperimento fisico basta un setting adeguato e la destrezza dello sperimentatore, nella medicina – che a che fare con soggetti complessi e completamente storici – niente è mai ripetibile: nessun paziente guarisce come un altro, nessun processo patologico è replicabile, e quindi nessuna cura può essere standardizzata. "Dimostrabilmente efficaci" significa allora null'altro che "statisticamente efficaci": col che si lasciano fuori tutti coloro che, per qualsiasi ragione, pur assumendo quella cura non sono guariti; e soprattutto, si lasciano fuori tutti coloro che sono guariti *nonostante* le cure, o *attraverso altre* cure, o attraverso un insieme composito di azioni. Ancora una volta, l'ossessione per cose che siano buone e null'altro che buone acceca l'intelligenza: la logica della guarigione è una logica della complessità.

L'alleanza e gli invisibili

I medici nostrani con qualche decennio di esperienza affermano che, da un certo punto in poi della pratica medica, si comincia a capire che essa è fatta – oltreché di ferree conoscenze anatomiche, biochimiche, fisiologiche, patologiche, farmacologiche ecc. – anche di molte altre cose che, nel loro insieme, sono forse ancor più essenziali nel processo misterioso della cura: una miriade di piccoli trucchi del mestiere; il prestigio del proprio ruolo; il sostegno di una comunità di altri terapeuti; la consapevolezza di essere l'accompagnatore, e non il demiurgo, del processo di guarigione; e soprattutto il rapporto col paziente, il legame problematico, profondo e potente, fra chi chiede aiuto e chi è chiamato, per vocazione e per ruolo, a fornire tale aiuto. Lo stesso vale per gli psicoanalisti e gli psicoterapeuti, alle prese con "cure" ancora più sottili e "guarigioni" che avvengono, quando avvengono, per tramite esplicito della relazione fra terapeuta e soggetto Non è dunque il terapeuta ad agire attivamente la guarigione su un paziente passivo: semmai, la guarigione avviene all'interno della relazione, e come esito di un'*alleanza terapeutica*.

Ora, perché fra un terapeuta e un paziente si possa stabilire un'alleanza occorre che entrambi possano, almeno in qualche misura, fare riferimento a un quadro comune. All'inizio della relazione questo quadro comune può anche essere del tutto assente: perché alleanza si dia, però, esso dev'essere costruito, e se il caso costruito chiamando in causa tutti i soggetti interessati alla guarigione (altre figure terapeutiche, la famiglia del paziente ecc.). In caso contrario, laddove il quadro venga troppo frettolosamente dato per scontato, o dove, pur sapendolo assente, non si proceda alla sua costruzione, l'alleanza si riduce a un mero rapporto terapeutico in cui uno dei due è costretto di affidarsi completamente all'altro, rinunciando quindi a qualsiasi negoziazione e a qualsiasi controllo[218].

---

[218] **Exempla**. Situazione tutt'altro che rara, questa dell'affidamento totale, e nella quale la nostra medicina è, rispetto ad altri modi di cura, particolarmente efficiente: è il caso, ad esempio, delle operazioni chirurgiche, in cui è addirittura necessario che il paziente, presente col corpo, non sia presente come soggetto. In termini filosofici si potrebbe dire che, tutte le volte che è in ballo la *nuda vita*, la biomedicina – con la sua chirurgia, con gli anestetici, coi farmaci e con gli antibiotici – è di gran lunga la più efficace. Vantaggio che si trasforma handicap quando, per foga riduzionista, si cerca di riportare tutte le relazioni terapeutiche alla relazione chirurgica, dimenticando che, fuori dalle sale operatorie, quel che si ha di fronte è non sono corpi ma soggetti.

Peraltro, l'idea stessa del rapporto duale fra paziente e terapeuta ha corso solo in luoghi dove all'individuo è assegnata una sostanziale chiusura su di sé, nonché la padronanza sul proprio corpo; in altri contesti, dove l'individuo è fatto dalle relazioni che intrattiene con gli altri, la cura chiama in causa tutti coloro che, a qualsiasi titolo, sono interessati alla guarigione del soggetto malato: e poiché i saperi relativi alla cura sono anche, di necessità, saperi relativi alla morte, si cerca di evitare che paziente e terapeuta si ritrovino da soli, laonde evitare ogni possibilità di "cattura" del paziente da parte del terapeuta[219].

L'alleanza non va dunque intesa come un rapporto a due ma sempre, strutturalmente, come un rapporto a più variabili: se questo, in altri contesti, è teorizzato come cautela da opporre al potere del guaritore sul paziente, si tenga presenza come anche ciascun medico occidentale porta di fatto con sé l'ordine professionale a cui appartiene, l'istituzione presso cui lavora, le logiche sociali che permettono e richiedono il suo intervento, il sistema giuridico che impone responsabilità tecniche e legali ecc.

Ma l'alleanza terapeutica non chiama in causa solo i rapporti di forza fra soggetti interessati: in essa agiscono anche degli *invisibili* che costituiscono, a tutti gli effetti, il quadro dell'alleanza.

La storia dell'etnopsichiatria è esemplare[220]. Se già, come abbiamo visto sopra, le nostre definizioni più scontate ("malattia", "guarigione", "relazione terapeutica", "malato", "paziente", "intervento", "guaritore") possano essere sottoposte, altrove, a torsioni tali da renderle quasi irriconoscibili, nel campo della sofferenza mentale ci si trova continuamente di fronte a entità che, nella nostra cultura, sono impensabili: *djinn*, antenati, spiriti, attacchi stregoneschi ecc.

Di fronte a un malato che lamenta che la sua anima è stata catturata da uno stregone, l'atteggiamento razionale e cauto del medico occidentale è messa a dura prova: alla tentazione di classificare sbrigativamente tutti questi racconti come "deliri psicotici" (sacrificando la specificità dell'altro) fa da contrappeso la tentazione esotica di abbracciare il mondo dell'altro, cadervi come un altrove "più vero" rispetto al proprio mondo (sacrificando così la specificità propria). Ma, allo stesso modo, a fronte di un medico che richiede, strutturalmente, la fiducia nei suoi invisibili di terapeuta, la fiducia del paziente può essere messa alle strette: Sudhir Kakar, psicoanalista freudiano e Indù, scrive che il processo psicoanalitico è molto più lungo se condotto su un paziente indiano perché, prima ancora di poter arrivare ai concetti fondamentali, bisogna addestrare il paziente all'introspezione intesa come osservazione e svelamento del vero sé – pratica del tutto sconosciuta nella tradizione indiana[221]. Laddove le condizioni culturali del paziente siano completamente diverse da quelle del terapeuta, questi deve dunque procedere a una vera e propria formattazione preliminare: non si può accedere all'inconscio dell'altro se l'altro, semplicemente, non ha l'inconscio.

Questo processo di avvicinamento, esplorazione e ripensamento degli invisibili ha caratterizzato l'evoluzione delle discipline della psiche. In modo meno spettacolare rispetto all'antropologia, ma altrettanto profondo, le discipline della psiche presentano al loro interno profonde scissioni. Sotto lo stesso titolo si muovono infatti molte psicologie, ciascuna intesa

---

[219] **Exempla**. Nel contesto africano, cui questa situazione fa riferimento, la cattura del paziente può avvenire in molti modi: se si tratta di una donna, essa può diventare una delle mogli del guaritore al di fuori del quadro delle alleanze fra clan e famiglie, o, se si tratta di un uomo, può essere obbligato a lavorare per il terapeuta; o ancora, può capitate che dopo la guarigione gli ex-pazienti si affilino al guaritore per diventare, a loro volta, terapeuti. Non era poi così differente, peraltro, la Vienna di inizio Novecento nella quale si sviluppa la psicoanalisi: il processo analitico fa i conti fin da subito con le questioni legate alla dipendenza, al transfert, alla possibilità di relazioni erotiche fra analisti e pazienti; e sono molti i pazienti che, a fine analisi, decidono di diventare a loro volta analisti.

[220] Kleinmann 1980; Nathan 2001; Coppo 2003.

[221] Kakar 1982.

come un coerente apparato teorico e operativo: dal cognitivismo alla psicanalisi, dalla psicologia della Gestalt a quella umanistica, dalla bioenergetica al comportamentismo. Questa molteplicità si può già configurare come un primo puzzle composito di letture diverse, relative a parti diverse di un medesimo oggetto. Nella varietà dei loro approcci, esse manifestano tuttavia un'unità di fondo: in gradi e in misure diversi, sono tutte basate sull'opposizione propria all'Occidente scientifico di natura e cultura e, quindi, di mente e corpo (la differenza fra i diversi approcci è ben visibile considerando con quanta resistenza o con quanta facilità i diversi approcci fanno riferimento al "cervello" in quanto organo anatomico). Sta di fatto, comunque, che questa pluralità – pur figlia di un unico padre – apre già a un pluralismo antagonista all'universalismo precedente, aperto alla negoziazione fra sistemi e alla loro compresenza.

Inoltre nella discipline della psiche, così come nell'antropologia culturale, è corrente la messa a tema della dimensione immateriale degli umani: i legami che li costituiscono, le idee che li possiedono, la storia della famiglia e del gruppo che continua ad agire sui singoli ecc. A partire da qui, diventa meno difficile accettare che questa dimensione sia, altrove, altrimenti lavorata. La stessa psicologizzazione del mondo attualmente in corso dipende dall'instaurazione globale di un singolo invisibile: l'inconscio di tradizione freudiana.

> Alla fine di questo percorso, pur sommario, nella storia di ciò che ha aperto la via alla psicologizzazione del mondo (a partire da una tradizione che, da millenni, aveva preparato il terreno) siamo in grado, credo, di superare il dilemma iniziale. Si tratta di verità scientifiche o di credenze, superstizioni? L'inconscio è o no un oggetto naturale, obiettivo, come può essere la penna che sento tra le dita e che uso per scrivere, efficace ovunque e utilizzabile (più o meno) da chiunque? Uscire da questo dilemma consente di trattare altrimenti non solo i nostri, ma anche gli invisibili degli altri: *djinn*, angeli, le essenze delle piante maestro, eccetera.
>
> La storia della psicoanalisi dimostra (ma la lezione viene dalla fisica quantica) quanto, lavorando su dimensioni immateriali che sfuggono alla osservazione e manipolazione diretta (con buona pace dei neuroscienziati), si dipenda dalla particolarità degli strumenti che usiamo (primo tra tutti, la lingua) e dalle condizioni ambientali e particolari in cui lavoriamo (la cultura intesa come nostra storia, ma anche come ambiente contestualizzato, che comprende il set e setting che utilizziamo). Ciò che così si genera non può quindi pretendere lo statuto di verità oggettiva, valida cioè ovunque, per chiunque, in ogni tempo. Si tratta, appunto di "oggetti culturali", attivi fintantoché ci siano operatori in grado di convocarli e alimentarli; destinati a trasformarsi con le loro trasformazioni o a estinguersi se quelli spariscono. Sono "culturali" perché, come la lingua, sono necessariamente condivisi da un gruppo, esito di un processo di negoziazione e comunicazione sovraindividuale.[222]

[222] Coppo 2010, pp. 103-104.

Bibliografia

ABBAGNANO Nicola, 1998. *Dizionario di filosofia*. 3a ed. Torino, Utet, Torino 2008.

AGAMBEN Giorgio, 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino 1995.

AGAMBEN Giorgio, 1998. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Bollati Boringhieri, Torino 1998.

AGAMBEN Giorgio, 2005. *La potenza del pensiero*. Neri Pozza, Vicenza 2005.

AGAMBEN Giorgio, 2006. *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo, Roma 2005.

ALLAND Alexander, 1970. *Adaptation in cultural evolution: An approach to medical anthropology*. New York: Columbia University Press.

ARISTOTELE. *La metafisica*. Rusconi, Milano 1978.

ARNOLD Kate & ZUBERBÜHLER Klaus, 2006. *Language evolution: Semantic combinations in primate calls*. «Nature», 441 (7091), p. 303

BAER H.A., SINGER M. & JOHNSEN J.H., 1986. *Introduction: toward a critical medical anthropology*. «Social Science and Medicine» 23: 95-98.

BAER H.A., SINGER M. & SUSSER I., 1997. *Medical anthropology and the world system. A critical perspective*. Westport (U.S.A.), London: Bergin & Garvey.

BAKALAR Nicholas, 2005. *Chimps Show Hallmark of Human Culture, Study Finds.* «National Geographic News», August 26, 2005

BALIBAR Étienne, 1996. *Violenza: idealità e crudeltà*. In: HÉRITIER Françoise (a cura di), 1996. *Sulla violenza*. Meltemi, Roma 1997, pp. 44-63.

BARTHÉLÉMY Jean-Hugues, 2005a. *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. L'Harmattan, Paris 2005.

BARTHÉLÉMY Jean-Hugues, 2005b. *Penser la connaissance et la technique après Simondon*. L'Harmattan, Paris 2005.

BARTHES Roland, 1957. *Miti d'oggi*. Einaudi, Torino 1974 e 1994.

BENASAYAG Miguel & DEL REY Angelique, 2007. *Elogio del conflitto*. Feltrinelli, Milano 2008.

BENASAYAG Miguel, SCHMIT Gérard, 2003. *L'epoca delle passioni tristi*. Feltrinelli, Milano 2004.

BERADT Charlotte, 1966. *Il Terzo Reich dei sogni*. Einaudi, Torino 1991.

BERGER Suzanne, 2003. *Notre première mondialisation - Leçons d'un échec oublié.* Seuil, Paris 2003.

BESSIS Raphaël, 2006. *La syntaxe des mondes. Eléments de classification des formes d'écologie symbolique. Une lecture de Par-delà nature et culture de Philippe Descola*. «Multitudes» n. 24, printemps 2006, edition virtuelle et compléments. <http://multitudes.samizdat.net/La-syntaxe-des-mondes-Elements-de>

BINSWANGER Ludwig, 1947 e 1955. *Introduction à l'analyse existentielle*. Minuit, Paris 1971.

BOLK Louis, 1926. *Il problema dell'ominazione*. DeriveApprodi, Roma 2006.

BOWLBY John, 1969-1999. *Attaccamento e perdita. Vol. 1: L'Attaccamento alla madre.* Bollati Boringhieri, Torino 1999.

BOWLBY John, 1973. *Attaccamento e perdita. Vol. 2: La separazione dalla madre.* Bollati Boringhieri, Torino 2000.

BOWLBY John, 1980. *Attaccamento e perdita. Vol. 3: La perdita della madre.* Bollati Boringhieri, Torino 2000.

BRETON Philippe, 2009. *Les refusants. Comment refuse-t-on de devenir un exécuteur?* La Découverte, Paris 2009.

BROWNING Christopher R., 1992. *Uomini comuni. Polizia tedesca e "soluzione finale" in Polonia*. Einaudi, Torino 1995.

BURGIO Alberto, 2010. *Nonostante Auschwitz. Il «ritorno» del razzismo in Europa*. DeriveApprodi, Roma 2010.

BUTLER Judith, 1990 e 1999. *Scambi di genere*. Sansoni, Milano 2004.

BUTLER Judith, 1997. *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*. Meltemi, Roma 2005.

CAIRNS-SMITH A. G., 1985. *Seven Clues to the Origin of Life*. Cambridge. Cambridge University Press.

CALASSO Roberto, 2010. *L'ardore*. Adelphi, Milano 2010.

CAMUS Dominique, 1988. *Pouvoirs sorciers. Enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*. Imago, Paris 1988.

CANGUILHEM Georges, 1966. *Il normale e il patologico*. Einaudi, Torino 1998.

CARROLL Sean B., 2000. *Endless forms: the evolution of gene regulation and morphological diversity*. «Cell» 101: 577-80.

CARROLL Sean B., 2005. *Infinite forme bellissime. La nuova scienza dell'Evo-Devo*. Codice Edizioni, Torino 2006

CHAKRABARTY Dipesh, 2000. *Provincializzare l'Europa*. Meltemi, Roma 2004.

COMBES Muriel, 1999. *Simondon. Individu et collectivité*. PUF, Paris 1999.

COMBES Muriel, 2001. *Stato nascente: fra oggetti tecnici e collettivo. Il contributo di Simondon*. In: FADINI Ubaldo, NEGRI Antonio, WOLFE Charles T. (eds), 2001. *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*. Manifestolibri, Roma 2001, p. 133-140.

CONWAY-MORRIS Simon, 2003. *The Cambrian "explosion" of metazoans and molecular biology: would Darwin be satisfied?* «Int. J. Dev. Biol.» 47, pp. 505-515.

COPPO Piero, 2003. *Tra psiche e culture. Elementi di etnopsichiatria*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.

COPPO Piero, 2004. *Ma gli sciamani volano davvero? E. de Martino e l'etnometapsichica* «I Fogli di ORISS» n. 21-22, pp. 179-207

COPPO Piero, 2007. *Negoziare con il male. Stregoneria e controstregoneria dogon*. Bollati Boringhieri, Torino 2007.

COPPO Piero, 2010. *Visioni del mondo, "invisibili" ed etnopsicoterapie*. «I Fogli di ORISS» n. 33-34, pp. 77-106.

COPPO Piero, CONSIGLIERE Stefania, PARAVAGNA Simona, 2008. *Il disagio dell'inciviltà. Forme contemporanee del dominio*. Paderno Dugnano (MI), Edizioni Colibrì 2008.

COUGHLIN Anne M., 2002. *Representing the Forbidden*. «California Law Review» Vol. 90, No. 6, pp. 2143-2183.

COULTER Philip B., 1989. *Measuring inequality : a methodological handbook*. Westview Press, Boulder (CO) 1989.

DE MARTINO Ernesto, 1948-1973. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Bollati Boringhieri, Torino 1973, 1997 e 2007.

DE MARTINO Ernesto, 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Einaudi, Torino 1977.

DE ROHAN Anuschka, 2003. *Deep thinkers*. «The Guardian», Thursday 3 July 2003.

DE ROSNY Eric, 1981. *Les yeux de ma chèvre. Sur le pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*. Plon, Paris 1981.

DEBORD Guy, 1967-1988. *La società dello spettacolo. Commentari sulla società dello spettacolo*. Baldini & Castoldi, Milano 1997.

DERIU Marco, 2001. *L'ideologia umanitaria come dispositivo neocoloniale.* «I Fogli di ORISS» n. 15-16, pp. 141-152

DESCOLA Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, Paris 2005

DEVEREUX Georges, 1967. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Aubier, stampato 1994.

DIOTIMA, 1994. *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*. Liguori, Napoli 1994.

DODDS Eric R., 1951. *I Greci e l'irrazionale*. Scandicci (Firenze): La Nuova Italia Editrice, 1959 & 1978.

DOOLITTLE F. W., 2000. *Uprooting the Tree of Life*. «Scientific American», February 2000, pp. 72-77]

DORIT R.L., WALKER W.F., BARNES R.D., 1991. *Zoology*. Philadelphia: Saunders College Publishing.

ELDREDGE Niles, GOULD Stephen J., 1972. *Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism*. In: Schopf T.J.M. (ed), *Models in paleobiology*. Freeman, Cooper and Co., San Francisco, pp. 82-115.

ELDREGE N. & CRACRAFT J., 1980. *Phylogenetic patterns and the evolutionary process. Method and theory in comparative biology*. Columbia University Press, New York 1980.

FABIETTI Ugo & REMOTTI Francesco, 1997. *Dizionario di antropologia*. Zanichelli, Bologna 1997.

FORMIGARI Lia, 1973. *Chain of Being*. In: WIENER Philip P. (ed), *The Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, vol. 1, pp. 325-335. Charles Scribner's Sons, New York 1973-74.

FORTI Simona, REVELLI Marco (a cura di), 2007. *Paranoia e politica*. Bollati Boringhieri, Torino 2007.

FORZANI Giuseppe Jisō, 2006. *I fiori del vuoto. Introduzione alla filosofia giapponese*. Bollati Boringhieri, Torino 2006.

FOUCAULT Michel, 1977. *Microfisica del potere. Interventi politici*. Einaudi, Torino 1977.

FOUCAULT Michel, 1984a. *La cura di sé. Storia della sessualità 3*. Feltrinelli, Milano 1999.

FOUCAULT Michel, 1984b. *Il ritorno della morale*. In: *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Volume 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*. Milano: Feltrinelli, pp. 262-272, p. 264

FOUCAULT Michel, 2001. *L'ermeneutica del soggetto*. Corso al Collège de France (1981-1982). Milano: Feltrinelli, 2003.

FOUCAULT Michel, 2004. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*.Gallimard Seuil, Paris 2004.

FOUCAULT Michel, 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1977-1978*.Gallimard Seuil, Paris 2004.

FOUCAULT Michel, 2009. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France, 1984. Gallimard Seuil, Paris 2009.

GARDNER Lytt I., 1972. *Nanismo da deprivazione*. «Le Scienze» 50, pp. 72-78.

GEHLEN Arnold, 1961. *Prospettive antropologiche*. Il Mulino, Bologna 1987 e 2005.

GEHLEN Arnold, 1978. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Feltrinelli, Milano 1983.

GINZBURG Carlo, 1979. *Spie. Radici di un paradigma indiziario*. In: GARGANI Aldo (a cura di), 1979. *Crisi della ragione*. Einaudi, Torino 1979, pp. 57-106.

GOFFMAN Erving, 1963. *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*. Einaudi, Torino 1971 e 2006.

GOLDHAGEN Daniel, 1996. *I volonterosi carnefici di Hitler*. Mondadori, Milano 1997.

GOOD Byron J., 1994. *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*. Edizioni di Comunità, Torino 1999.

GOODY Jack, 2006. *The theft of history*. CUP, Cambridge 2006.

GOULD Stephen J., 1977a. *Ontogeny and philogeny*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) and London 1977.

GOULD Stephen J., 1977b. *Ever since Darwin: reflections on natural history*. Penguin, London, 1980.

GOULD Stephen J., 1980. *Il pollice del panda*. Anabasi, Milano 1994.

GOULD Stephen J., 1989. La vita meravigliosa. Feltrinelli, Milano 1990.

GOULD Stephen J., 1993. *Otto piccoli porcellini. Riflessioni di storia naturale*. Il Saggiatore, Milano, 2003.

GOULD Stephen J., 2002. *La struttura della teoria dell'evoluzione*. Codice, Torino 2003.

GOULD Stephen J., LEWONTIN Richard C., 1979. *I pennacchi di San Marco e il paradigma di Pangloss. Critica del programma adattazionista*. Torino: Einaudi (Piccola Biblioteca on line), 2001.

GUARESCHI Massimiliano, 2001. *Singolarità/singolarizzazione*. In: ZANINI Adelino & FADINI Ubaldo (a cura di), *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*. Feltrinelli, Milano 2001, pp. 273-278.

GUERCI Antonio (a cura di), 1999. *Il cibo culturale. Dal cibo alla cultura, dalla cultura al cibo*. Erga Edizioni, Genova 1999.

GUERCI Antonio, 2007. *Dall'antropologia all'antropopoiesi : breve saggio sulle rappresentazioni e costruzioni*

della variabilita umana. Lucisano, Milano 2007.

GUERCI Antonio, CONSIGLIERE Stefania (a cura di), 2002. *Vivere e "curare" la vecchiaia nel mondo*. Erga Edizioni, Genova 2002.

GUSMAN Alessandro, 2004. *Antropologia dell'olfatto*. Laterza, Roma-Bari 2004.

HADOT Pierre, 1995. *Che cos'è la filosofia antica?* Torino: Einaudi, 1998.

HADOT Pierre, 2001. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Albin Michel, Paris 2001.

HADOT Pierre, 2004. *Le voile d'Isis. Essai sur l'historie de l'idée de Nature*. Paris, Gallimard 2004.

Hahn R.A., 1995. *Sickness and healing: an anthropological perspective*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

HALL Edward T., 1966. *La dimensione nascosta*. Milano: Bompiani, 1968-1999.

HARAWAY Donna, 1988. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives*. «Feminist Studies», 1988, pp. 575–599.

HARRIS Marvin, 1985. *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*. Einaudi, Torino 2006.

Harrison G.A., Tanner J.M., Pilbeam D.R., Baker P.T., 1988. *Human biology*. Oxford: Oxford Univesity Press.

HARTMANN Pierre, 2008. *L'invention des langues totalitaires*. «Raison présente» n. 167, pp. 33-50. [Messa in parallelo di *LTI* di Klemperer e dell'appendice a *1984* di Orwell, sulla *novlangue*.]

HEPPER P. G., SCOTT D., SHAHIDULLAH S., 1993. *Newborn and fetal response to maternal voice*. «Journal of Reproductive and Infant Psychology», 11 (3), pp. 147-153.

HOFSTADTER Douglas R., 1979. *Gödel, Escher, Bach. Un'eterna ghirlanda brillante*. Adelphi, Milano 1984.

HOLBRAAD Martin, 2003. *Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana*. «Mana» 9 (2), pp. 39-77.

HOLDEN Holden & MACE Ruth, 1997. *Phylogenetic Analysis of the Evolution of Lactose Digestion in Adults*. «Human Biology» (2009), 81 (5/6), pp. 597-619.

HOPKIN Michael, 2005. *Gorillas branch out into tool use*. News@Nature (26 Sep 2005)

HORKHEIMER Max & ADORNO Theodor Wiesengrun, 1944, 1969. *Dialettica dell'illuminismo*. Einaudi, Torino 1997.

HOURS Bernard, 1998. *L'ideologia umanitaria. Lo spettacolo dell'alterità perduta*. L'Harmattan Italia, Roma 1999.

HUNTINGTON Samuel P., 1996. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Garzanti, Milano 2000.

ILLICH Ivan, 2005. *I fiumi a nord del futuro.* Testamento raccolto da David Cayley. Quodlibet, Macerata 2009.

INGOLD Tim, 1992. *Editorial*. «Man» 27 (1).

IRIGARAY Luce, 1974. *Speculum. L'altra donna*. Feltrinelli, Milano 1975.

JULLIEN François, 1989. *Procès ou création. Une introduction à la pensée chinoise*. Editions du Seuil, Paris 1989.

JULLIEN François, 1993. *Figure dell'immanenza*. Laterza, Roma-Bari 2005.

JULLIEN François, 2008. *L' universale in comune. Il dialogo tra culture*. Laterza, Roma-Bari 2010.

KAKAR Sudhir, 1982. *Sciamani, mistici e dottori*. Pratiche Editrice, Parma 1995.

KISILEVSKY Barbara S., HAINS Sylvia M.J., LEE Kang, XIE Xing, HUANG Hefeng, YE Hai Hui, ZHANG Ke & WANG Zengping, 2003. *Effects of Experience on Fetal Voice Recognition*. «Psychological Science» 14, pp. 220

KLEINMANN A., 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press.

KLEMPERER Victor, 1947. *LTI. La lingua del Terzo Reich. Taccuino di un filologo*. Giuntina, Firenze 1998.

KNOLL Andrew H. & CARROLL Sean B., 1999. *Early Animal Evolution: Emerging Views from Comparative Biology and Geology*. «Science» (25 June 1999) vol. 284, n. 5423, pp. 2129-2137.

KÖHLER M., MOYÀ-SOLÀ S., 1997. *Ape-like or hominid-like? The positional behavior of* Oreopithecus bambolii *reconsidered*. «Proc. Natl. Acad. Sci. USA», 94; 11747-11750

KOMLOS John, LAUDERDALE Benjamin E., 2007. *The mysterious trend in American heights in the 20th century*. «Annals of human biology» 34 (2), pp. 206-215

LATOUCHE Serge, 2004. *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*. Bollati Boringhieri, Torino 2005

LATOUR Bruno, 1991. *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*. Eleuthera, Milano 2009.

LATOUR Bruno, 1994. *Nota su taluni oggetti capelluti*. «I Fogli di ORISS», n. 29-30 (2008), pp. 62-78.

LATOUR Bruno, 1996. *Not the question*. «Anthropology newslettere», 37 (3).

LATOUR Bruno, 2000. *Fatture/fratture: dalla nozione di rete a quella di attaccamento*. «I Fogli di ORISS», n. 25 (2006), pp. 11-32.

LATOUR Bruno, 2010. *Prendere la piega delle tecniche*. «I Fogli di ORISS», n. 33-34, pp. 178-198.

LeVINE Robert A. & NEW Rebecca S. (a cura di), 2008. *Antropologia e infanzia. Sviluppo, cura, educazione: studi classici e contemporanei*. Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.

LÉVI-STRAUSS Claude & ÉRIBON Daniel, 1988. *De près et de loin*. Odile Jacob, Paris 1988.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1971. *Mitologica IV. L'uomo nudo*. Il Saggiatore, Milano 1974.

LONGO Giuseppe & TENDERO P. E., 2005. *L'alphabet, la Machine et l'ADN: l'incomplétude causale de la théorie de la programmation en biologie moléculaire*. Conférence invitée. Colloque «Le Logique et le Biologique», Paris, Sorbonne, avril 2005. http://www.di.ens.fr/users/longo.

ŁUKASIEWICZ Jan, 1909. *Del principio di contraddizione in Aristotele*. Quodlibet, Macerata 2003.

MANCINI Silvia, 2002. *Postface*. In DE MARTINO Ernesto, *Le monde magique*. Les Empêcheurs de penser en rond, Parigi 2002, p. 285-575.

MAUSS Marcel, 1936. *Le tecniche del corpo*. In: MAUSS Marcel, 1950. *Teoria generale della magia e altri saggi*. Einaudi, Torino 1965 e 1991, pp. 383-409.

MAUSS Marcel, 1950. *Teoria generale della magia*. Einaudi, Torino 1965 e 1991.

McElroy A. & Townsend P.K., 1989. *Medical anthropology in ecological perspective*. Westview Press, Boulder, San Francisco, London.

McKENNA Dennis J., 2004. *Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: rationale and regulatory challenges*. «Pharmacology & Therapeutics», vol. 102, n. 2, pp. 111-129.

MELANDRI Enzo, 1968. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Quodlibet, Macerata 2004.

MONOD Jacques, 1970. *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*. Mondadori, Milano 1970.

MULLER A.W.J., 1995. *Were the first organisms heat engines? A new model for biogenesis and the early evolution of biological energy conversion*. «Prog. Biophys. Mol. Biol.» 63, pp. 193-231

MUMFORD Lewis, 1967. *Il mito della macchina*. Il Saggiatore, Milano 1969.

MURARO Luisa, 1991. *L'ordine simbolico della madre*. Editori Riuniti, Roma 2006.

NAHOUM-GRAPPE Véronique, 1996. *L'uso politico della crudeltà: l'epurazione etnica in ex-Iugoslavia (1991-1995)*.In: HÉRITIER Françoise (a cura di), 1996. *Sulla violenza*. Meltemi, Roma 1997, pp. 190-227

NATHAN Tobie, 2001. *Non siamo soli al mondo*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.

NATHAN Tobie, SWERTVAEGHER Jean.Luc, 2003. *Sortir d'une secte*. Les Empêcheurs de penser en ronde, Paris 2003.

O'CONNELL Caitlin, 2008. *The Elephant's Secret Sense: The Hidden Lives of the Wild Herds of Africa*. Simon & Schuster, New York City 2008.

Omodeo P., Burighel P. & Unsinger R.L. (a cura di), 1988. *Il problema biologico della specie. Problemi di biologia e di storia della natura*. Mucchi, Modena 1988.

PALLADINO Dario, 2004. *Logica e teorie formalizzate. Completezza, incompletezza, indecidibilità*. Carocci, Roma 2004.

PANCHEN A.L., 1992. *Classification, evolution, and the nature of biology*. Cambridge: Cambridge University Press.

PANIKKAR Raimon, 1993. *Éloge du simple. Le moine comme archétype universel*. Albin Michel, Paris 1995.

PANIKKAR Raimon, 1996. *Il silenzio del Buddha. Un a-teismo religioso*. Mondadori, Milano 2006.

PANNIKAR Raimon, 1988. *What is Comparative Philosophy Comparing*. In: LARSON G.J:, DEUTSCH E., 1988.

Interpreting Across Boundaries: New Essais in Comparative Philosophy. Princeton, Princeton University Press 1988.

PASQUALOTTO Giangiorgio, 1990. *Dialogo socratico e dialogo zen*. «Paramita» n. 36, pp. 22-24.

PASQUALOTTO Giangiorgio, 2005. *Dalla prospettiva della filosofia comparata all'orizzonte della filosofia interculturale*. «Simplegadi» vol. 10, n. 26, pp. 3-27.

PASSERINI Luisa, 2009. *Le problematiche ripercussioni intellettuali del Sessantotto*. In: POGGIO Pier Paolo (a cura di), 2011. *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico. Vol. 2. Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*. Jaca Book, Milano 2011, pp. 131-144.

PIGNARRE Philippe & STENGERS Isabelle, 2005. *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*.La Découverte, Paris 2005

PILBEAM D., 1988. *Human evolution*. In: Harrison G.A., Tanner J.M., Pilbeam D. & Baker P.T., 1988. Human Biology. Oxford University Press, Oxford.

PLESSNER Helmut, 1924. *I limiti della comunità. Per una critica del radicalismo sociale*. Laterza, Roma-Bari 2001

POGGIO Pier Paolo (a cura di), 2011. *L'Altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico. Vol. 2. Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*. Jaca Book, Milano 2011.

PRIGOGINE Ilya & STENGERS Isabelle, 1979 e 1986. *La nouvelle alliance.* Gallimard, Paris 1979 e 1986.

PROSPERI Adriano, 2005. *Dare l'anima. Storia di un infanticidio*. Einaudi, Torino 2005.

RAINERI Margherita, 2006. *Are protochordates chordates?* «Biological Journal of the Linnean Society» 87, pp. 261-284

RASTELLO Luca, 2010. *La frontiera addosso. Così si deportano i diritti umani*. Laterza, Roma-Bari 2010.

RECALCATI Massimo (a cura di), 2007. *Forme contemporanee del totalitarismo*. Bollati Boringhieri, Torino 2007.

RECALCATI Massimo, 2010. *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*. Raffaello Cortina, Milano 2010.

REICHHOLF Josef H., 1992. *L'impulso creativo*. Garzanti, Milano 1995.

REMOTTI Francesco (a cura di), 2002. *Forme di umanità*. Bruno Mondadori, Milano 2002.

REMOTTI Francesco, 1990 e 2009. *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*. Bollati Boringhieri, Torino 2009.

RICHIR Marc, 1990. *La crise du sens et la phenomenologie*. Millon, Grenoble 1990.

RUSSEL Bertrand, 1918. *The philosophy of logical atomism*. In: RUSSEL Bertrand, 1986. *The philosophy of logical atomism and other essays: 1914-19 (The collected papers of Bertrand Russell, vol. 8)*. London, Routledge 1986.

SAHLINS Marshall, 2008. *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*. Elèuthera, Milano 2010.

SAHLINS Marshall, 2011. *Solo le scimmie antropomorfe hanno una "natura umana"*. Paper della conferenza «Esiste la natura umana?», Torino 20 maggio 2011.

SAPOLSKY Robert, 2005. *Sick of Poverty*. «Scientific American», December 2005, vol. 293, p. 92-99.

SAVAGE-RUMBAUGH E.S., SHANKER S.G. & TAYLOR T.J., 2001. *Apes, Language, and the Human Mind*. Oxford.

SCHEPER-HUGHES N. & LOCK M. (eds), 1987. *The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology*. «Medical Anthropology Quarterly» 1: 6-41.

SCHOPF J. William, 1999. *La culla della vita*. Adelphi, Milano 2003.

SCHORSKE Carl E., 1980. *Vienna fin de siècle. La culla della cultura mitteleuropea*. Bompiani, Milano 2004.

SCHÜRMANN Reiner, 1986. *Dai principî all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*. Il Mulino, Bologna 1995.

SCHÜTZENBERGER Anne Ancelin, 1998. *La sindrome degli antenati*. Di Renzo Editore, Roma 2004.

SEMPRUN Jaime, 1997. *L'abisso si ripopola*. Colibrì, Milano 1999.

SHANON Benny, 2002. *The antipodes of the mind. Charting the phenomenology of the Ayahuasca experience*. Oxford University Press, Oxford 2002.

SHWEDER Richard A. & LeVINE Robert A., 1984. *Mente, Sé, emozioni. Per una teoria della cultura*. Argo, Lecce 1997.

SIMONDON Gilbert, 1964 e 1989. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Millon, Grenoble 2005

SIMONDON Gilbert, 1989. *L'individuazione psichica e collettiva*. DeriveApprodi, Roma 2001.

SINGLETON Michael, 2004. *Critique de l'ethnocentrisme. Du missionnaire anthropophage à l'anthropologue post-développementiste*. Paragon, Paris 2004.

SINGLETON Michael, 2007. *Dalla psichiatria (nostra) attraverso l'etno-psichiatria (loro) alle etno-psichiatrie (per tutti) … per finire al di là di ogni psichiatria!* «I Fogli di ORISS» n. 27-28, pp. 93-122.

SIRONI Françoise, 1999. *Persecutori e vittime. Strategie di violenza*. Feltrinelli, Milano 2001.

SIRONI Françoise, 2007. *Psychopathologie des violences collectives*. Odile Jacob, Paris 2007.

SOBER E., 1993. *Philosophy of biology*. Oxford University Press, Oxford 1993.

SPEDINI Gabriella, 2005. *Antropologia evoluzionistica*. Piccin-Nuova Libraria, Padova 2005.

STENGERS Isabelle, 1994. *La Grande partizione*. «I Fogli di ORISS», n. 29-30 (2008), pp. 47-61.

STENGERS Isabelle, 1997. *Pour en finir avec la tolérance. Cosmopolitiques VII*. La Découverte / Les Empecheurs de penser en ronde, Paris 1997.

STENGERS Isabelle, 2006. *La vierge et le neutrino. Les scientifiques dans la tourmente*. Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2006.

STENGERS Isabelle, 2009. *Dalla lezione dell'8 aprile 2008.* «I Fogli di ORISS», n. 31-32, pp. 25-35.

STRATHERN Marilyn, 1992. *Reproducing the future. Anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Routledge, New York 1992.

TIQQUN, 1999. *Elementi per una teoria della Jeune-Fille*. Bollati Boringhieri, Torino 2003.

VANEIGEM Raoul, 1994. *Les hérésies.* PUF, Paris 1994.

VIRNO Paolo, 1990. *Ambivalenza del disincanto*. In: AA. VV., 1990. *Sentimenti dell'aldiqua*. Theoria, Roma-Napoli 1990, pp. 13-41.

VIRNO Paolo, 2001. *Moltitudine e individuazione*. In: SIMONDON Gilbert, 1989. *L'individuazione psichica e collettiva*. Roma, DeriveApprodi 2001, pp. 231-241.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 1996. *Os pronomes cosmologicos e o perspectivismo amerindio*. «Mana» n. 2, (2), 1996.

VIVEIROS DE CASTRO Eduardo, 2009. *Métaphysiques cannibales*. PUF, Paris 2009.

VON UEXKÜLL Jacob & KRISZAT Georg, 1934. *Ambiente e comportamento*. Il Saggiatore, Milano, 1967.

VYGOTSKY Lev, 1984. *Théorie des émotions*. L'Harmattan, Paris 1998.

WHITTAKER R. H., 1969. *New concepts of kingdoms of organisms.* «Science» 163: 150–160

WITTGENSTEIN Ludwig, 1953. *Ricerche filosofiche*. Einaudi, Torino 1967.

WOESE Carl R., 2004. *A New Biology for a New Century*. «Microbiology and Molecular Biology Reviews», 68 (2), pp. 173-186

WOLFF Robert Paul, MOORE Barrington Jr., MARCUSE Herbert, 1965. *Critica della tolleranza*. Einaudi, Torino 1968.

YOUNG A., 1982. *The anthropologies of illness and sickness.* «Annual Review of Anthropology» 11: 257-285.

ZAJDE Nathalie, 1993. *Souffle sur tous ces morts et qu'ils vivent! La trasmission du traumatisme chez les enfants des survivants de l'extermination nazie*. La Pensée sauvage, 1993.

ZANINI Adelino & FADINI Ubaldo (a cura di) 2001, *Lessico postfordista. Dizionario di idee della mutazione*. Feltrinelli, Milano 2001.